

AYN RAND

A VIRTUDE DO EGOÍSMO



dLivros

{ Baixe Livros de forma Rápida e Gratuita }

Converted by [convertEPub](#)

APRESENTAÇÃO DA EDIÇÃO BRASILEIRA

A contribuição dada por Ayn Rand ao pensamento filosófico deste século vem ganhando cada vez maior reconhecimento, especialmente nos meios acadêmicos norte-americanos. Um número sempre crescente de filósofos, economistas, historiadores e psicólogos vem se debruçando sobre o legado intelectual de Ayn Rand, como provam as diversas obras publicadas após a sua morte, ocorrida em 1982.

No Brasil, Ayn Rand passou a ser conhecida do público leitor através de seu romance mais famoso, *A Revolta de Atlas*, publicado em português em 1987, exatos trinta anos após a primeira edição norte-americana. Com *A virtude do egoísmo* ocorreu algo muito semelhante: um dos principais ensaios deste Livro (*A ética Objetivista*) foi originalmente apresentado como uma conferência na Universidade de Wisconsin, em 1961. Hoje, decorridos novamente trinta anos, os leitores brasileiros têm oportunidade de conhecer mais profundamente a faceta filosófica de Ayn Rand.

Este livro foi a primeira obra de não-ficção publicada por Ayn Rand, embora, na verdade, os seus romances não tivessem um caráter puramente ficcional.

Após ter saído a primeira edição de *A Revolta de Atlas*, em 1957, Ayn Rand dedicou-se exclusivamente a escrever sobre sua filosofia, o Objetivismo, numa publicação intitulada *The Objectivist Newsletter*. Por meio desta e do “Nathaniel Branden Institute”, a Filosofia Objetivista ganhou um enorme impulso na década de sessenta. Toda uma geração foi marcada pelo que escreveu e ensinou Ayn Rand naquele período.

Em meados da década de sessenta, a longa associação entre Ayn Rand e Nathaniel Branden, que foi uma espécie de porta-voz e íntimo colaborador do movimento Objetivista, terminou. E o fim dela acabou arrefecendo o próprio movimento que, àquela altura, já ganhava corpo e se insinuava nos meios universitários e na mídia. Os livros de Ayn Rand, entretanto, continuaram a vender como sempre. No começo da década de oitenta, ela já havia batido a marca de mais de 20 milhões de cópias vendidas, entre obras de ficção e não-ficção!

A publicação de *A virtude do egoísmo* em português é mais do que oportuna. Significa o resgate de um debate que já deveria ter começado entre nós há trinta anos, mas que, incompreensivelmente, apenas agora e graças à iniciativa do Instituto de Estudos Empresariais, tem início. Um debate sobre os fundamentos de uma sociedade de homens livres, os postulados éticos sobre os quais devem repousar as instituições sociais, o verdadeiro papel que o governo tem a desempenhar, os equívocos filosóficos que são mascarados pelo uso inadequado da linguagem e as consequências de todas essas questões para a sobrevivência do homem.

O livro que o leitor tem nas mãos não é um tratado de filosofia, como bem adverte a autora em sua Introdução.

Trata-se de uma obra que sistematiza alguns aspectos da filosofia de Ayn Rand, anteriormente exposta em seus livros de ficção, especialmente *A Revolta de Atlas* e *A Nascente*, esta última ainda inédita em português, e a aplicação da mesma a questões cotidianas. Embora escrito há trinta anos, nenhum dos ensaios perdeu atualidade. Antes pelo contrário. Os problemas identificados por Ayn Rand continuam atuais e, dada a sua universalidade, também não se restringem aos Estados Unidos. Para o leitor brasileiro basta alterar, sem nenhuma dificuldade, datas e nomes de protagonistas para ter a impressão de que a autora se refere a fatos que ocorrem hoje neste país. E ao final da leitura descobrirá a razão para isso; todos os principais problemas que hoje enfrentamos são resultado de uma determinada visão ética do mundo, comum aos mais diversos períodos históricos. E o Objetivismo se propõe a desafiar essas concepções atávicas e a oferecer uma alternativa compatível com a natureza racional dos homens.

Cândido Mendes Prunes

PREFÁCIO À EDIÇÃO ARGENTINA

Ideias, ideias novas.

Em todos os níveis culturais — desde os círculos intelectuais mais sofisticados até o homem comum, que só teve acesso a uma modesta instrução — se reclamam por ideias novas.

O pensador espanhol Julian Marias, em uma conferência realizada em 12 de julho de 1983, em Buenos Aires, comentou a melancólica tristeza que me produz a decadência intelectual do mundo” e assinalou como causa dos problemas cruciais da humanidade a utilização, em todos os níveis, de ideias arcaicas, que não têm mais nada a ver com nossa realidade atual”. Políticos, jornalistas, economistas, escritores, pensadores de todas as correntes, juntam suas vozes a esta declaração.

Antecipando-se a estes comentários e aos de outros pensadores que cito aqui, Ayn Rand, em conferências proferidas nas Universidades de Yale, Brooklin e Columbia, em 1960, pronunciou-se severamente a esse respeito, dizendo: nunca antes o mundo clamou tão desesperadamente por respostas a problemas cruciais, “e nunca antes o mundo se apegou tão freneticamente à crença de que não há respostas possíveis”.

Vivemos um tempo de transição, o momento de uma grande mudança. Como disse C. W. Ceram — autor de

Deuses, túmulos e sábios — em sua obra *Yestermorrow*: “... com o século vinte está se acabando um período da história da Humanidade que abarca cinco milênios”. Opondo-se a Oswald Spengler e a seu conceito de que o Ocidente está terminando, a nossa situação não se assemelha à de Roma do começo da era cristã, mas sim à do homem de 3.000 anos antes de Cristo. Da mesma forma que o homem pré-histórico, levantamos os olhos e enfrentamos um mundo completamente novo.

Um sistema de vida vai chegando ao fim e um novo surge, adequando-se à realidade e às necessidades de hoje. Todos nós notamos que as respostas tradicionais, que nunca solucionaram nada, deixaram de ter qualquer efeito; que fazem falta conceitos novos, sólidos, coerentes, que ponham fim à defasagem intelectual entre o colossal avanço tecnológico e o confuso conjunto de ideias atávicas que o homem moderno continua aceitando somente por tradição.

Aperceber-se disto, naturalmente, gera nos homens uma sensação de insegurança e angústia. É o medo do novo, do desconhecido. Presos em seus pequenos e — para a maioria — desconfortáveis ninhos, as pessoas se agarram a eles temendo o momento de abrir suas asas e voar.

A mudança já está presente. Herber Read, filósofo britânico da arte, disse que: “Nestes tempos participamos de uma mudança tão fundamental, que devemos retornar um longo percurso para encontrar um paralelo. Talvez somente comparável à mudança verificada no término do período paleolítico e na transição para o neolítico.”

Estruturas arcaicas são derrubadas. Da mesma forma que aquelas árvores que crescem e mudam com cortes, também o homem terá de abandonar suas ideias, suas crenças e suas vivências totalmente esclerosadas, mais adequadas a um ser irracional e indefeso do que a sua condição de explorador do espaço e do átomo, criador e modificador da vida, conquistador da Natureza.

Estas novas ideias, esse moderno fundamento de existência exigido pela realidade atual, foram concebidos por Ayn Rand, quem lançou ao mundo, entre 1933 e 1982, sua Filosofia Objetivista.

Com uma clareza de raciocínio que a converte em gigante da filosofia, elaborou, com precisão matemática e simplicidade quase inaudita, a perfeita concatenação de um sistema filosófico racional carente de contradições, estritamente baseado na lógica e na realidade, e coerente com a natureza do homem.

Suas ideias, combatidas e condenadas por intelectuais, pseudointelectuais místicos aferrados a antigas estruturas decadentes, foram passo a passo abrindo caminho nos círculos intelectuais mais flexíveis, predispostos a mudanças, especialmente entre estudantes universitários. Hoje em dia se começam a notar os efeitos. Na Noruega, o político Anders Lange declarou publicamente que a plataforma de seu partido se funda na filosofia de Ayn Rand. Igualmente os “libertários” dos Estados Unidos reconhecem nela a fonte e o guia. Colaboradores da pensadora, tais como o economista Alan Greenspan, atuaram como conselheiros do Presidente Ronald Reagan.

Às recentes viradas editoriais nos Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha Federal, Suécia, Áustria, indicam

que as ideias de liberdade e de direitos do indivíduo — coluna vertebral da Filosofia Objetivista — começam a firmar-se.

A obra filosófica de Ayn Rand abarca os cinco ramos que compõem a filosofia: metafísica, em seu livro *Philosophy: Who needs it*; epistemologia, a ciência do conhecimento, em *Introduction to Objectivist epistemology*; ética, neste livro; política, em *Capitalism, the unknown ideal*, e estética, em *The romantic manifesto*.

Outros livros da autora são seus romances *A Revolta de Atlas* ^[1], *We the living*, *A Nascente*, *Anthem*, *The night of January 16th*, *The new left: The anti-industrial revolution* e *For the new intellectual*. As ideias de Ayn Rand apresentar-se-ão ao leitor como um verdadeiro desafio, uma filosofia absolutamente nova, íntegra e sem claudicações. Conhecê-la é imprescindível e, afinal, inevitável.

Bertrand Russell, que já não concordaria com as ideias de Ayn Rand, disse, em sua obra *Fundamentos de filosofia*: “Nenhuma filosofia pode passar sem prestar atenção às mudanças nas nossas ideias do mundo físico que os homens da ciência acreditaram necessário introduzir: pode-se dizer, com razão, que todas as filosofias tradicionais serão descartadas, e que teremos de começar de novo com o menor respeito possível pelos sistemas do passado. Nosso tempo penetrou mais profundamente na natureza das coisas como nenhum outro, e seria inadequadamente modesto sobrestimar o que ainda pode-se aprender com metafísicos dos séculos XVII, XVIII e XIX.”

E. J. Bronowski, o sábio autor de *A ascensão do homem*, advertiu em 1973: “O conhecimento é uma responsabilidade pela integridade do que somos, primordialmente como criaturas éticas. E não podemos manter essa integridade se deixamos que os demais dirijam o mundo por nós, enquanto nos dedicamos a viver com base numa moral vinda de crenças passadas. Daqui a cinquenta anos, se o conhecimento da origem do homem, sua evolução histórica e seu progresso, não for lugar comum nos livros-texto, então não existiremos mais.”

A seguir, como breve biografia de Ayn Rand, está transcrito parte de meu artigo *Ayn Rand e a Filosofia da Razão*, que, como uma homenagem e coincidência com o primeiro aniversário de sua morte, foi publicado em 6 de março de 1983 no jornal *La Prensa*, de Buenos Aires.

A Sra. Ayn Rand nasceu em 2 de fevereiro de 1905, em São Petersburgo, hoje Leningrado, no seio de uma família judia de classe média. Graduou-se na Universidade em 1924 enquanto enfrentava os horrores da revolução comunista.

Em 1926 conseguiu emigrar para os Estados Unidos, dirigindo-se a Hollywood para trabalhar como extra de cinema e ajudante de roteirista.

Ao longo da década de trinta, iniciou sua carreira de roteirista para a Universal, Paramount e MGM. Também redigiu seu primeiro romance *We the living* — uma obra comovedora, ambientada na Rússia, sobre as condições de vida dos habitantes submetidos a um sistema de governo totalitário. Sobre esta obra diria: não é um romance sobre a Rússia Soviética. É um romance sobre o indivíduo contra o Estado. O tema básico é a

sacralidade da vida humana, não no sentido místico, mas sim no de “valor supremo”. Durante o governo de Mussolini foi filmada uma versão pirata desse romance — protagonizada por Alida Valli e Rossano Braggi — a qual foi sequestrada pelo próprio governo fascista que havia autorizado a filmagem, ao se dar conta de que a obra não apontava contra uma ditadura em particular, mas sim contra todas elas em geral.

We the living, entretanto, ao ser publicada em 1934, foi destroçada pela crítica literária da época — já então substancialmente invadida pela intelectualidade esquerdista — e teve que esperar até 1966, quando a primeira reimpressão alcançou 400.000 cópias. Hoje em dia a obra já vendeu milhões de exemplares e foi traduzida para os principais idiomas.

Pouco antes de publicar *We the living*, Ayn Rand apresentou a sua primeira obra teatral — *Noite de 16 de janeiro* —, que se converteu em um dos clássicos do teatro norte-americano.

Em 1938 ela publicou — na Inglaterra — o romance *Anthem*, sobre uma sociedade que proibiu o uso da palavra “eu”, trocando-a por “nós”, e a longa e penosa luta de um homem para redescobri-la.

Em 1943 veio à luz *A Nascente* — outra obra que atingiu cifras milionárias de vendas em todo o mundo —, uma epopeia de um arquiteto que faz voar para os ares sua própria criação ao descobrir que o seu desenho fora adulterado. Essa obra foi levada para as telas do cinema através da interpretação de Gary Cooper e Patrícia Neal.

Sua principal obra foi publicada quatorze anos depois. *A Revolta de Atlas* é um dos clássicos da

literatura norte-americana, havendo já amplamente superado os 10 milhões de exemplares na versão de língua inglesa. A partir desse momento, e devido ao extraordinário interesse que despertaram suas ideias, principalmente entre os jovens universitários, Ayn Rand se dedicou — com o apoio de colaboradores como Nathaniel Branden, Robert Hessen e Leonard Peikoff — a popularizar sua filosofia através de livros, revistas e conferências em universidades, etc.

A Sra. Rand morreu na cidade de Nova Iorque, em 6 de março de 1982.

Manfred F. Schieder

INTRODUÇÃO

O título deste livro pode despertar o tipo de pergunta que ouço de vez em quando: “Por que você utiliza a palavra ‘egoísmo’ para denotar qualidades virtuosas de caráter quando esta palavra cria antagonismo entre tantas pessoas para quem ela não significa o mesmo que para você?”

Para aqueles que fazem esta pergunta, minha resposta é: “Pela razão que faz você ter medo dela.”

Mas há outros que não fariam esta pergunta, sentindo a covardia moral que a mesma acarreta, e que são, contudo, incapazes de formular minha razão real ou identificar a profunda questão moral envolvida. Para eles é que darei uma resposta mais explícita.

Não é uma mera questão semântica, nem um problema de escolha arbitrária. O significado atribuído pelo uso popular à palavra ‘egoísmo’ não está, simplesmente, errado: representa uma tergiversação intelectual devastadora que é responsável, mais do que qualquer outro fator, pelo restrito desenvolvimento moral da humanidade.

No uso popular, a palavra “egoísmo” é um sinônimo de maldade; a imagem que invoca é de um brutamontes homicida que pisa sobre pilhas de cadáveres para alcançar seu próprio objetivo, que não se importa com nenhum ser vivo e persegue apenas a recompensa de caprichos inconsequentes do momento imediato.

Porém, o significado exato e a definição do dicionário para a palavra “egoísmo” é: preocupação com nossos próprios interesses. Este conceito não inclui avaliação moral; não nos diz se a preocupação com os nossos próprios interesses é boa ou má, nem nos diz o que constituem os interesses reais do homem. É tarefa da ética responder a tais questões.

A ética do altruísmo criou a imagem do brutamontes, como sua resposta, a fim de fazer os homens aceitarem dois princípios desumanos: (a) que qualquer preocupação com nossos próprios interesses é nociva, não importando o que estes interesses possam representar, e (b) que as atividades do brutamontes são, na verdade, a favor dos nossos próprios interesses (que o altruísmo impõe ao homem renunciar pelo bem de seus vizinhos).

Para uma visão da natureza do altruísmo, suas consequências e a enormidade de corrupção moral que perpetra, recomendo a leitura de minha obra *A Revolta de Atlas* — ou a qualquer uma das manchetes dos jornais de hoje. O que nos preocupa aqui é a omissão do altruísmo no campo da teoria da ética.

Há dois questionamentos morais que o altruísmo reúne dentro de um único “pacote”: (1) O que são valores? (2) Quem deve ser o beneficiário dos valores? O altruísmo substitui o primeiro pelo segundo; ele foge da tarefa de definir um código de valores morais, deixando o homem, assim, na verdade, sem diretriz moral.

O altruísmo declara que qualquer ação praticada em benefício dos outros é boa, e qualquer ação praticada em nosso próprio benefício é má. Assim, o beneficiário de uma ação é o único critério de valor moral — e

contanto que o beneficiário seja qualquer um, salvo nós mesmos, tudo passa a ser válido.

Daí a imoralidade assustadora, a injustiça crônica, os grotescos padrões duplos, os conflitos e as contradições insolúveis que têm caracterizado os relacionamentos humanos e as sociedades humanas através da história, sob todas as variantes da ética altruísta.

Observe a indecência do que se consideram julgamentos morais atualmente. Um industrial que produz uma fortuna e um gangster que rouba um banco são considerados igualmente imorais, já que ambos procuraram fortuna para o seu próprio benefício "egoísta". Um jovem que desiste de sua carreira para sustentar seus pais e nunca sobe além do posto de empregado de mercearia é considerado moralmente superior àquele que suporta uma luta difícil e conquista sua ambição pessoal. Um ditador é considerado moral, desde que as indescritíveis atrocidades cometidas tenham tido a intenção de beneficiar "o povo", não a ele mesmo.

Observe o que este critério moral, que considera apenas o beneficiário, faz à vida de um homem. A primeira coisa que ele aprende é que a moralidade é sua inimiga: não ganha nada com ela, apenas perde; tudo o que ele pode esperar são perdas autoimpostas, dores autoimpostas e o manto cinzento e deprimente de uma obrigação incompreensível. Ele pode esperar que os outros possam, ocasionalmente, sacrificar-se em seu benefício, assim como ele se sacrifica de má vontade, em benefício deles, mas ele sabe que tal relacionamento só produzirá ressentimentos mútuos, não prazer — e que, moralmente, esta busca de valores será como uma troca de presentes de Natal não desejados e não escolhidos

que nenhum deles se permite, moralmente, comprar para si mesmo. Exceto nos momentos em que conseguir realizar algum ato de auto sacrifício, ele carecerá, como pessoa, de qualquer significado moral: a moralidade não toma conhecimento dele e não tem nada a dizer-lhe como orientação nas questões cruciais de sua vida; esta é somente sua vida pessoal, privada, “egoísta” e, como tal, é considerada, ou maléfica ou, na melhor das hipóteses, amoral.

Dado que a natureza não provê o homem com uma forma automática de sobrevivência, dado que ele tem de sustentar sua vida através de seu próprio esforço, a doutrina que diz que a preocupação com nossos próprios interesses é nociva significa, conseqüentemente, que o desejo de viver do homem é nocivo — que a vida do homem, como tal, é nociva. Nenhuma doutrina poderia ser mais nociva do que esta.

Todavia, este é o significado de altruísmo, implícito nestes exemplos que igualam um industrial a um ladrão. Há uma diferença moral fundamental entre um homem que vê seu autointeresse na produção e um outro que o vê no roubo. A maldade de um ladrão não repousa no fato de que ele persegue seus próprios interesses, mas no que ele considera como sendo seu próprio interesse; não no fato de que ele busca seus valores, mas no que ele escolheu para valorizar; não no fato de que ele deseja viver, mas no fato de ele querer viver num nível sub-humano. (Veja *A ética Objetivista*.)

Se for verdade que o que quero dizer com “egoísmo” não é o que significa convencionalmente, então esta é uma das piores acusações que se pode fazer contra o altruísmo: significa que o altruísmo não permite conceito algum sobre um homem que se autorrespeita e é

independente economicamente — um homem que sustenta sua vida através de seu próprio esforço e nem se sacrifica pelos outros nem sacrifica os outros por si. Isto significa que o altruísmo não permite outra visão dos homens, que não seja a de animais para sacrifício e beneficiários-do-sacrifício alheio, como vítimas e parasitas — que não permite o conceito de uma coexistência benevolente entre os homens — que não permite o conceito de justiça.

Se você se pergunta quais são as razões por trás da feia mistura de cinismo e culpa na qual a maioria dos homens desperdiça suas vidas, estas são as razões: cinismo, porque eles não praticam nem aceitam a moralidade altruísta — culpa, porque eles não se atrevem a rejeitá-la.

Para rebelar-se contra um mal tão devastador, é preciso rebelar-se contra sua premissa básica. Para redimir ambos, o homem e a moralidade, é o conceito de “egoísmo” que se tem de redimir.

O primeiro passo é defender o direito do homem a uma existência moral racional — que é: reconhecer sua necessidade de um código moral para guiar o rumo e a realização de sua própria vida. Para um breve esboço da natureza e da validade de uma moralidade racional, veja minha palestra sobre A ética Objetivista, que segue. As razões pelas quais o homem precisa de um código moral dirão a você que o propósito da moralidade é definir os interesses e valores adequados ao homem, que a preocupação por seus próprios interesses é a essência de uma existência moral, e que o homem deve ser o beneficiário de seus próprios atos morais.

Dado que todos os valores têm de ser ganhos e/ou mantidos pelas ações do homem, qualquer brecha entre o ator e o beneficiário implica uma injustiça: o sacrifício de alguns homens em favor de outros, dos que agem em favor dos que não agem, dos que têm moral em favor dos imorais. Nada poderia jamais justificar tal brecha, e ninguém nunca o fez.

A escolha do beneficiário dos valores morais é meramente uma questão preliminar e introdutória no campo da moralidade. Não é um substituto para a moralidade, nem um critério de valor moral, como é apresentado pelo altruísmo. Nem é tampouco um fundamento moral: ela tem de ser derivada de e validada pelas premissas fundamentais de um sistema moral.

A ética Objetivista sustenta que o ator deve ser sempre o beneficiário de sua ação, e que o homem deve agir para seu próprio autointeresse racional. Mas seu direito de fazer tal coisa é derivado de sua natureza como homem e da função dos valores morais na vida humana — e, por conseguinte, é aplicável somente no contexto de um código de princípios morais racional, objetivamente demonstrado e validado, que defina e determine seu real autointeresse. Não é uma licença “para fazer o que lhe agrada”, e não é aplicável à imagem altruísta de um brutamontes “egoísta”, nem a qualquer homem motivado por emoções, sentimentos, impulsos, desejos ou caprichos irracionais.

Isto é dito como uma advertência contra o tipo de “egoístas nietzschnianos” que, de fato, são um produto da moralidade altruísta e representam o outro lado da moeda altruísta; os homens que acreditam que qualquer ato, não importando sua natureza, é bom, se pretendido em benefício próprio. Do mesmo modo que a satisfação

dos desejos irracionais dos demais não é um critério de valor moral, não o é também a satisfação de nossos próprios desejos irracionais. A moralidade não é um concurso de caprichos, (Veja artigos de Branden, Individualismo falsificado e Não somos todos egoístas?, que seguem).

Um tipo de erro similar é cometido pelo indivíduo que declara que, já que o homem deve ser guiado por seu próprio julgamento independente, qualquer ato que ele escolha realizar é moral, contanto que ele o faça. Nosso próprio julgamento independente é o meio pelo qual nós devemos escolher nossos atos, mas não é um critério, nem uma justificativa moral: somente a referência a um princípio demonstrável pode validar nossas escolhas.

Assim como o homem não pode sobreviver por quaisquer meios aleatórios, mas deve descobrir e praticar os princípios que sua sobrevivência requer, assim tampouco pode o autointeresse do homem ser determinado por desejos cegos ou caprichos arbitrários, mas tem de ser descoberto e conquistado sob a diretriz de princípios racionais. É por isso que a ética Objetivista é uma moralidade de autointeresse racional — ou de egoísmo racional.

Dado que o egoísmo é “preocupação com nossos próprios interesses”, a ética Objetivista utiliza este conceito no seu sentido mais puro e exato. Não é um conceito de que se possa render-se aos inimigos do homem, nem aos falsos conceitos, distorções, preconceitos e medo dos ignorantes e dos irracionais. O ataque ao “egoísmo” é um ataque à autoestima do homem; render um é render o outro.

Agora uma palavra sobre o material deste livro. Com exceção da conferência sobre ética, trata-se de uma coleção de ensaios publicados em *The Objectivist Newsletter*, um periódico mensal de ideias, editado e publicado por Nathaniel Branden e eu. Este boletim trata da aplicação da filosofia do Objetivismo às questões e problemas da cultura atual — mais especificamente com aquele nível intermediário de interesse intelectual que repousa entre as abstrações filosóficas e as ideias jornalísticas concretas do dia a dia. Seu objetivo é prover os leitores com um marco de referência filosófica consistente.

Esta coleção não é um tratado sistemático de ética, mas uma série de ensaios sobre aqueles temas éticos que precisavam de esclarecimento, no contexto atual, ou que tinham se tornado confusos pela influência do altruísmo. Você pode observar que os títulos de alguns ensaios estão na forma de pergunta. Estes vêm de nosso “Departamento de Munição Intelectual”, que responde às perguntas enviadas pelos nossos leitores.

Ayn Rand

(Nova Iorque, setembro de 1964)

P.S. Nathaniel Branden não é mais ligado a mim, a minha filosofia ou ao *The Objectivist* (antigamente *The Objectivist Newsletter*).

(Nova Iorque, novembro de 1970)

A. R.

1. A ÉTICA OBJETIVISTA

Ayn Rand

Já que vou falar sobre a ética Objetivista, posso começar citando seu melhor representante — John Galt, em *A Revolta de Atlas*: “Durante séculos de flagelos e desastres ocasionados pelo seu código de moralidade, vocês gritaram que seu código foi quebrado, que os tormentos eram punições por não havê-lo respeitado, que os homens eram fracos e egoístas demais para derramar todo o sangue exigido. Vocês amaldiçoaram o homem, amaldiçoaram a existência, amaldiçoaram esta terra, mas nunca se atreveram a questionar seu código... Vocês continuaram clamando que o seu código era nobre, mas a natureza humana não era boa o suficiente para praticá-lo. E ninguém se levantou para perguntar: bom? — por qual critério?

Vocês queriam saber a identidade de John Galt. Eu sou o homem que fez aquela pergunta.

Sim, esta é uma era de crise moral,. Seu código moral alcançou seu clímax, um beco sem saída ao final do seu trajeto. E se você deseja continuar vivendo, o que precisa agora não é retornar à moralidade... mas descobri-la ^[2].”

O que é moralidade, ou ética? É um código de valores que orienta as escolhas e as ações do homem — escolhas e ações estas que determinam o propósito e o rumo de

sua vida. A ética, como ciência, trata da descoberta e da definição deste código.

A primeira pergunta que deve ser respondida, como uma condição prévia de qualquer tentativa para definir, para julgar ou para aceitar qualquer sistema específico de ética, é: por que o homem precisa de um código de valores?

Deixe-me ressaltar isto. A primeira pergunta não é: que código específico de valores o homem deve aceitar? A primeira pergunta é: o homem precisa de valores, afinal — e por quê?

Será o conceito de valor, de “Bem ou Mal”, uma invenção humana arbitrária, não relacionada, não derivada, e não sustentada por nenhum fato da realidade — ou está ele baseado num fato metafísico, numa condição inalterável da existência do homem? (Utilizo a palavra “metafísica” significando: aquilo que diz respeito à realidade, à natureza das coisas, à existência.) É decreto de uma convenção humana arbitrária, de um mero costume, que o homem deve orientar seus atos por um conjunto de princípios — ou existe um fato da realidade que exige isto? A ética é o território dos caprichos: das emoções pessoais, convenções sociais e revelações místicas — ou é o território da razão? A ética é um luxo subjetivo — ou uma necessidade objetiva?

No triste registro da história da ética da humanidade — com poucas, raras e malogradas exceções — os moralistas têm considerado a ética como um território dos caprichos, isto é: do irracional. Alguns deles o fizeram explicitamente de propósito — outros implicitamente, por omissão. Um “capricho” é um desejo

experimentado por uma pessoa que não sabe e não se importa em descobrir sua causa.

Nenhum filósofo deu uma resposta racional, objetivamente demonstrável e científica, à pergunta do porquê do homem precisar de um código de valores. Enquanto esta pergunta permaneceu irrespondida, nenhum código de ética objetivo, racional e científico pôde ser descoberto ou definido. O maior de todos os filósofos, Aristóteles, não considerava a ética como uma ciência exata; ele baseou seu sistema ético em observações a respeito do que os homens sábios e nobres de seu tempo escolhiam para fazer, deixando sem resposta as perguntas: por que eles escolhiam fazê-lo, e por que ele os considerou nobres e sábios.

A maioria dos filósofos consideravam a existência da ética como certa, como um dado, como um fato histórico, e não estavam interessados em descobrir sua causa metafísica ou sua validação objetiva. Muitos deles tentaram quebrar o monopólio tradicional do *misticismo* no campo da ética para, supostamente, definir uma moralidade racional, científica e não-religiosa. Mas suas tentativas consistiram em aceitar as doutrinas éticas dos místicos tratando de justificá-las sob fundamentos sociais, meramente substituindo Deus por Sociedade.

Os místicos declarados sustentavam a arbitrária e inexplicável “vontade de Deus” como o padrão do bem e como a validação de sua ética. Os neomísticos substituíram-no por “o bem da sociedade”, caindo assim na circularidade da definição de que “o critério do bem é aquilo que é bom para a sociedade”. Isto significou, na lógica — e, hoje, na prática no mundo inteiro —, que a “sociedade” mantém-se acima de quaisquer princípios de ética, já que ela é a fonte, o padrão e o critério de

ética, já que “o bem” é tudo o que a sociedade deseja, tudo o que ela pode reclamar como sendo seu próprio bem-estar e prazer. Isto significou que a “sociedade” pode fazer o que ela quiser, já que “o bem” é tudo aquilo que ela escolhe fazer simplesmente porque ela escolheu fazê-lo. E, já que não existe uma entidade tal como a “sociedade”, já que a sociedade é apenas um número de indivíduos — isto significou que alguns homens (a maioria ou qualquer gangue que reclame ser seu porta-voz) estão eticamente autorizados a perseguir quaisquer caprichos (ou quaisquer atrocidades) que desejem perseguir, enquanto outros homens estão eticamente obrigados a passar suas vidas a serviço dos desejos desta gangue.

Isto dificilmente poderia ser chamado de racional, no entanto a maioria dos filósofos decidiu agora declarar que a razão falhou, que a ética está fora do poder da razão, que não há ética racional que possa ser definida, e que no campo da ética — na escolha de seus valores, de suas ações, de suas ocupações, das metas de sua vida — o homem deve ser guiado por algo mais do que a razão. Pelo quê? Fé — instinto — intuição — revelação — sentimento — gosto — ímpeto — desejo — capricho. Hoje, como no passado, a maioria dos filósofos concordam que o padrão último da ética é o capricho (eles o chamam de “postulado arbitrário” ou “escolha subjetiva”, ou ainda “compromisso emocional”) — e a batalha é apenas sobre a questão: o capricho de quem?, seu próprio ou da sociedade ou do ditador ou de Deus. Mesmo discordando entre si sobre outros temas, os moralistas atuais concordam que a ética é uma questão subjetiva e que as três coisas proibidas ao seu campo são: razão — consciência — realidade.

Se você se perguntar por que o mundo hoje está afundando em um inferno cada vez mais profundo, esta será a razão.

Esta é a premissa da ética moderna — e de toda a história da ética — que deve desafiar, se você quer salvar a civilização. Para desafiar a premissa básica de qualquer disciplina, devemos começar pelo início. Na ética, deve-se começar perguntando: O que são valores? Por que o homem necessita valores?

“Valor” é tudo aquilo pelo qual alguém age para conseguir e/ou manter. O conceito de “valor” não é um conceito primário; ele pressupõe uma resposta à pergunta: de valor para quem e para o quê? Ele pressupõe uma entidade capaz de atuar para atingir um objetivo frente a uma alternativa. Onde não existem alternativas, não são possíveis nem objetivos e nem valores.

Cito do discurso de Galt: “Há apenas uma alternativa fundamental no universo: existência ou não-existência — e ela pertence a uma única classe de entidades: à dos organismos vivos. A existência “de matéria inanimada é incondicional, a da vida não: depende de um curso específico de ação. A matéria é indestrutível, ela muda suas formas, mas não pode parar de existir. Somente um organismo vivo enfrenta uma alternativa constante: a questão da vida ou morte. A vida é um processo de ação autogerada e autossustentada. Se um organismo falha nesta ação, ele morre; seus elementos químicos permanecem, mas sua vida cessa de existir. É somente o conceito de ‘Vida’ que faz o conceito de ‘Valor’ possível. É apenas para uma entidade viva que as coisas podem ser boas ou más.” Para tornar este ponto totalmente claro, tente imaginar um robô indestrutível, imortal,

uma entidade que se move e age, mas que não pode ser afetada por nada, que não pode ser mudada em qualquer aspecto, que não pode ser danificada, machucada ou destruída. Tal entidade não seria capaz de ter quaisquer valores; não teria nada para ganhar ou para perder; ela não poderia considerar nada como sendo a seu favor ou contra, servindo ou ameaçando seu bem-estar, preenchendo ou frustrando seus interesses. Ela não poderia ter nenhum interesse ou objetivos.

Apenas uma entidade viva pode ter objetivos ou originá-los. E somente um organismo vivo tem capacidade para realizar ações autogeradas e dirigidas a um objetivo. Ao nível físico, as funções de todos os organismos vivos, do mais simples ao mais complexo — da função nutritiva na célula única de uma ameba à circulação do sangue no corpo de um homem —, são ações geradas pelo próprio organismo e dirigidas a um único objetivo: a conservação da vida do organismo ^[3].

A vida de um organismo depende de dois fatores: o material ou combustível que ele necessita do lado de fora, do seu meio ambiente físico, e a ação de seu próprio corpo, de utilizar este combustível apropriadamente. Qual é o critério que determina o que é apropriado neste contexto? O critério é a vida do organismo, ou: aquilo que é exigido para a sobrevivência do organismo.

O organismo não possui nenhuma opção nesta questão: aquilo exigido para sua sobrevivência é determinado pela sua natureza, pelo tipo de entidade que é. Muitas variações, muitas formas de adaptação ao meio ambiente são possíveis a um organismo, incluindo a possibilidade de existir durante um tempo numa

condição de incapacidade, de mutilação ou doença, mas a alternativa fundamental de sua existência permanece a mesma: se um organismo falha nas funções básicas exigidas por sua natureza — se o protoplasma de uma ameba cessa de assimilar comida, ou se o coração de um homem para de bater —, ele morre. Num sentido fundamental, a não-ação é a antítese da vida. A vida pode ser mantida na existência apenas por um processo constante de ação de autossustentação. O objetivo desta ação, o valor supremo que, para ser mantido, deve ser ganho através de cada um de seus momentos, é a vida do organismo.

Um valor supremo é aquele objetivo final para o qual todos os objetivos menores são meios — ele estabelece o critério pelo quais todos os objetivos menores são valorados. A vida de um organismo é o seu padrão de valor: aquilo que promove sua vida é o bem, aquilo que a ameaça é o mal.

Sem um objetivo último ou fim, não pode haver objetivos ou meios menores: uma série de meios que avançam em uma progressão infinita na direção de um fim inexistente é uma impossibilidade metafísica epistemológica. É somente um objetivo último, um fim em si mesmo, que faz possível a existência de valores. Metafisicamente, a vida é o único fenômeno que é um fim em si mesmo: um valor ganho e mantido por um processo constante de ação. Epistemologicamente, o conceito de “valor” é geneticamente dependente e derivado do conceito antecedente de “vida”. Falar de “valor” separadamente de “vida” é pior do que uma contradição em termos. É somente o conceito de ‘Vida’ que torna possível o conceito de ‘Valor’.

Em resposta àqueles filósofos que argumentam que nenhuma relação pode ser estabelecida entre os fins ou valores últimos e os fatos da realidade, deixe-me ressaltar que o fato de entidades vivas existirem e funcionarem necessita a existência de valores e de um valor último, que para qualquer entidade viva é sua própria vida. Consequentemente, a validação dos julgamentos de valores deve ser obtida baseando-se nos fatos da realidade. O fato de que uma entidade viva é, determina o que ela deve fazer. Isto é o suficiente no que se refere à questão da relação entre o “ser” e o “dever”.

Agora, de que maneira um ser humano descobre o conceito de “valor”? Por quais meios ele se torna pela primeira vez consciente da questão do “bem e do mal” na sua forma mais simples? Mediante as sensações físicas de prazer ou dor. Assim como as sensações são o primeiro passo no desenvolvimento de uma consciência humana no terreno da cognição, assim também o são no terreno da valoração.

A capacidade de experimentar prazer ou dor é inata no corpo do ser humano; é parte de sua natureza, parte do tipo de entidade que ele é. Ele não tem escolha a este respeito, assim como tampouco tem escolha sobre o critério que determina o que o fará experimentar a sensação física de prazer ou dor. Que critério é este? Sua vida.

O mecanismo prazer-dor no corpo de um homem — e nos corpos de todos os organismos vivos que possuem a faculdade da consciência — serve como um guardião automático da vida do organismo. A sensação física de prazer é um sinal indicando que o organismo está perseguindo o curso certo de ação. A sensação física de dor é um aviso de perigo, indicando que o organismo

está perseguindo o curso errado de ação, que algo está interferindo na função adequada do seu corpo, o que requer uma ação corretiva. A melhor ilustração disto pode ser vista nos raros e monstruosos casos de crianças que nascem sem a capacidade de experimentar dor física; tais crianças não sobrevivem por muito tempo; elas não têm meios de descobrir o que pode feri-las, nenhum sinal de advertência, e, conseqüentemente, um corte insignificante pode desenvolver-se numa infecção mortal, ou uma doença grave pode permanecer sem ser detectada até ser tarde demais para combatê-la.

A consciência — para aqueles organismos vivos que a possuem — é o meio básico de sobrevivência.

Os organismos mais simples, como as plantas, podem sobreviver por meio de suas funções físicas automáticas. Os organismos superiores, como os animais e o homem, não: suas necessidades são mais complexas, e o seu raio de ação é mais amplo. As funções físicas de seus corpos podem executar, automaticamente, somente a tarefa de utilizar o combustível, mas não podem obter este combustível. Para obtê-lo, os organismos superiores precisam da faculdade da consciência. Uma planta pode obter sua comida do solo no qual ela cresce. Um animal tem que caçá-la. O homem tem que produzi-la.

Uma planta não tem escolha de ação; os objetivos que ela persegue são automáticos e inatos, determinados por sua natureza. Nutrição, água, luz solar são valores que sua natureza determinou que procurasse. Sua vida é o critério de valor dirigindo seus atos. Existem alternativas nas condições que encontra em seu meio ambiente físico — como calor ou frio, seca ou enchente —, e há certas ações que é capaz de executar para combater condições adversas, como a

habilidade de algumas plantas de crescerem e rastejarem por debaixo de uma pedra até alcançarem a luz solar. Mas sejam quais forem as condições, não há alternativa na função de uma planta: ela age automaticamente para promover sua vida, ela não pode agir para sua própria destruição.

A complexidade de ações requeridas para a sobrevivência dos organismos superiores é mais ampla: ela é proporcional à complexidade de sua consciência. As espécies conscientes inferiores possuem somente a faculdade da sensação, suficiente para direcionar suas ações e abastecer suas necessidades. Uma sensação é produzida pela reação automática de um órgão do sentido a um estímulo proveniente do mundo exterior; ela dura pela extensão do momento imediato, contanto que o estímulo permaneça, e não mais do que isso. As sensações são uma resposta automática, uma forma automática de conhecimento que uma consciência não pode procurar, nem da qual se evadir. Um organismo que possui apenas a faculdade da sensação é orientado pelo mecanismo prazer-dor de seu corpo, ou seja: através de um conhecimento automático e um código de valores automático. Sua vida é o critério de valor que dirige seus atos. Dentro da gama de ações que lhe são possíveis, ele age automaticamente para promover sua vida e não pode agir para sua própria destruição.

Os organismos superiores possuem uma forma muito mais potente de consciência: a faculdade de reter as sensações, que é a percepção. Uma faculdade da “percepção” é um grupo de sensações automaticamente retidas e integradas pelo cérebro de um organismo vivo, que lhe confere a habilidade de ser consciente, não de estímulos isolados, mas de entidades, de coisas. Um animal não é guiado meramente por sensações

imediatas, mas por percepções. Suas ações não são respostas isoladas e separadas a estímulos isolados e separados, mas sim dirigidas por uma consciência integrada da realidade perceptual com que se confronta. Ele é capaz de compreender a realidade perceptual do presente imediato e é capaz de formar associações perceptuais automáticas, mas ele não pode ir mais adiante. Ele é capaz de aprender certas habilidades para lidar com situações específicas, como caçar ou esconder-se, que os pais dos animais superiores ensinam a seus filhotes. Mas um animal não tem escolha sobre o conhecimento e as habilidades que adquire; ele pode apenas repeti-los geração após geração. Um animal tampouco não tem escolha no critério de valor que dirige seus atos: *seus* sentidos o provêm com um código de valores automático, um conhecimento automático do que é bom ou mau para si, o que beneficia ou compromete sua vida. Um animal não tem o poder de ampliar seu conhecimento ou evadir-se dele. Nas situações em que seu conhecimento é inadequado, ele perece — como, por exemplo, um animal que fica paralisado nos trilhos de uma ferrovia no caminho de um trem em alta velocidade. Mas contanto que viva, um animal age segundo seus conhecimentos, com segurança automática e sem poder de escolha: ele não pode suspender sua própria consciência — ele não pode escolher não perceber — ele não pode evadir-se de suas próprias percepções — ele não pode ignorar seu próprio bem, ele não pode decidir escolher o mal e agir como seu próprio destruidor.

O homem não tem um código automático de sobrevivência. Ele não possui um curso automático de ação, nem um conjunto automático de valores. Seus sentidos não lhe dizem automaticamente o que é bom ou o que é mau para si, o que beneficiará sua vida ou o que

a porá em perigo, que objetivos ele pode perseguir e com que meios ele poderá alcançá-los, quais são os valores de que sua vida depende, que curso de ação esta requer. Sua própria consciência tem de descobrir as respostas a estas perguntas — mas sua consciência não funciona automaticamente. O homem, a mais elevada espécie viva sobre a Terra — o ser cuja consciência tem uma capacidade ilimitada de adquirir conhecimento —, é a única entidade viva que nasce sem nenhuma garantia de sequer permanecer consciente. O que distingue particularmente o homem de todas as outras espécies vivas é o fato de que sua consciência é volitiva.

Assim como os valores automáticos que dirigem as funções de uma planta são suficientes para a sua sobrevivência, mas não o são para a de um animal — também os valores automáticos providos pelo mecanismo sensorial-perceptual de sua consciência são suficientes para guiar um animal, mas não o são para o homem. As ações e a sobrevivência do homem requerem a diretriz de valores conceituais obtidos de um conhecimento conceitual. Mas o conhecimento conceitual não pode ser adquirido automaticamente.

Um “conceito” é uma integração mental de duas ou mais realidades perceptuais que são isoladas por um processo de abstração e unidas por meio de uma definição específica. Cada palavra da linguagem do ser humano, com a exceção dos nomes próprios, denota um conceito, uma abstração que representa um número ilimitado de realidades perceptuais de um tipo específico. É através da organização de seu material perceptual em conceitos, e de seus conceitos em conceitos mais e mais amplos, que o homem é capaz de compreender e reter, identificar e integrar uma quantidade ilimitada de conhecimento, um

conhecimento que se estende para além das percepções imediatas de qualquer momento dado. Os órgãos do sentido do homem funcionam automaticamente; o cérebro do homem integra as informações sensoriais em percepções de maneira automática; mas o processo de integrar percepções em conceitos — o processo de abstração e de formação de conceitos — não é automático.

O processo de formação de conceitos não consiste meramente em compreender algumas poucas e simples abstrações, como “cadeira”, “mesa”, “quente”, “frio”, e em aprender a falar. Ele consiste em um método para usar a consciência, que se poderia melhor designar com o termo “conceitualização”. Este método não é um estado passivo de registrar impressões ao acaso. Ele é um processo ativamente sustentado de identificar nossas impressões em termos conceituais, de integrar cada evento e cada observação em um contexto conceitual, de compreender relacionamentos, diferenças, similaridades em nosso material perceptual, e de abstraí-los em novos conceitos, de traçar inferências, fazer deduções, alcançar conclusões, fazer novas perguntas e descobrir novas respostas e ampliar nosso conhecimento em um total sempre-crescente, a faculdade que dirige este processo, a faculdade que opera por meio de conceitos, é a razão. O processo se denomina pensar.

A razão é a faculdade que identifica e integra o material provido pelos sentidos do homem. Ela é uma faculdade que o homem tem de exercitar por escolha. Pensar não é uma função automática. Em cada situação ou momento de sua vida, o homem é livre para pensar ou para evitar este esforço. Pensar requer um estado de consciência total focalizada. O ato de focalizar nossa consciência é volitivo. O homem pode focalizar sua

mente para obter uma consciência da realidade, total, ativa e dirigida a um objetivo — ou ele pode desfocá-la e entregar-se à deriva numa aturdida semiconsciência, meramente reagindo a qualquer estímulo casual do momento imediato, à mercê de seu mecanismo sensorial-perceptual não-dirigido e de quaisquer conexões aleatórias ou por associação que possa eventualmente fazer.

Quando o homem desfocaliza sua mente, ele pode se dizer consciente num sentido sub-humano da palavra, já que experimenta sensações e percepções. Mas, no sentido da palavra aplicável ao ser humano — no sentido de uma consciência que está ciente da realidade e apta para lidar com ela, uma consciência capaz de dirigir as ações e prover a sobrevivência do ser humano —, uma mente desfocalizada não é consciente.

Psicologicamente, a escolha de “pensar ou não” é a escolha de “focalizar ou não”. Existencialmente, a escolha de “focalizar ou não” é a escolha de “ser consciente ou não”. Metafisicamente, a escolha de “ser consciente ou não” é a escolha de vida ou morte.

A consciência — para aqueles organismos vivos que a possuem — é o meio básico de sobrevivência. Para o homem, o meio básico de sobrevivência é a razão. O homem não pode sobreviver, como os animais o fazem, orientando-se através de meras percepções. Uma sensação de fome lhe dirá que precisa de comida (se ele aprendeu a identificá-la como “fome”), mas ela não lhe dirá como obter sua comida, nem lhe dirá qual alimento é bom ou venenoso para si. O homem não pode suprir suas necessidades físicas mais simples sem um processo de pensamento. Ele precisa de um processo de pensamento para descobrir como plantar e cultivar sua

comida, ou como fazer armas para caçar. Suas percepções podem levá-lo a uma caverna, se alguma estiver disponível — mas para construir o mais simples abrigo, ele precisa de um processo de pensamento. Nenhuma percepção e nenhum “instinto” lhe dirá como acender um fogo, como tecer um pano, como forjar ferramentas, como fazer uma roda, um avião, como executar uma apendicectomia, como produzir uma lâmpada elétrica ou uma válvula eletrônica ou um ciclotron ou uma caixa de fósforos. No entanto, sua vida depende de tal conhecimento — e apenas um ato volitivo de sua consciência, um processo de pensamento, pode supri-lo.

Mas a responsabilidade do homem vai ainda além: um processo de pensamento não é automático, nem ‘instintivo’, nem involuntário — nem infalível. O homem deve iniciá-lo, sustentá-lo e assumir responsabilidade por seus resultados. Ele tem que discernir o que é verdadeiro ou falso e descobrir como corrigir seus próprios erros; ele tem que descobrir como validar seus conceitos, suas conclusões, seu conhecimento; ele tem que descobrir as regras do pensamento, as leis da lógica, para dirigir seu pensamento. A natureza não lhe dá garantia automática da eficácia de seu esforço mental.

Nada é dado ao homem na Terra, exceto um potencial e o material para realizá-lo. O potencial é uma máquina superlativa: sua consciência; mas é uma máquina sem vela de ignição, uma máquina da qual sua própria vontade tem de ser a vela de ignição; o auto-arranque, o motorista; ele tem que descobrir como utilizá-la e ele tem que mantê-la em constante ação. O material é o todo do universo; sem limites postos no conhecimento que o homem pode adquirir nem para o prazer da vida

que ele pode alcançar. Mas tudo do que o homem precisa ou que deseja tem que ser aprendido, descoberto e produzido por ele — por sua própria escolha, por seu próprio esforço, por sua própria mente.

Um ser que não sabe automaticamente o que é verdadeiro ou falso, não pode saber automaticamente o que é certo ou errado, o que é bom ou mau para si. No entanto ele precisa deste conhecimento para viver. Ele não está isento das leis da realidade, ele é um organismo específico de uma natureza específica que requer ações específicas para sustentar sua vida. Ele não pode alcançar sua sobrevivência por meios arbitrários, nem por movimentos aleatórios nem por impulsos cegos, nem por acaso, nem por capricho. Aquilo que sua sobrevivência exige é definido por sua natureza e não está aberto à sua escolha. O que está aberto à sua escolha é somente se ele o descobrirá ou não, se escolherá os objetivos e valores certos ou não. Ele é livre para fazer uma escolha errada, mas não o é para ter êxito com uma escolha mal feita. Ele é livre para fugir à realidade, para desfocalizar sua mente e cair cegamente por qualquer estrada que lhe agrada, mas não o é para evitar o precipício que ele se recusa a ver. O conhecimento, para qualquer organismo consciente, é o seu meio de sobrevivência; para uma consciência viva, cada “é” implica um “deve”. O homem é livre para escolher não ser consciente, mas não é livre para escapar da penalidade da inconsciência: a destruição. O homem é a única espécie viva que possui o poder de agir como seu próprio destruidor — e este é o caminho pelo qual ele tem agido através da maior parte de sua história.

Quais são, então, os objetivos corretos para o homem perseguir? Quais são os valores que sua sobrevivência

requer? Esta é a pergunta a ser respondida pela ciência da ética. E é por isto, senhoras e senhores, que o homem precisa de um código de ética.

Agora você pode avaliar o significado das doutrinas que dizem que a ética é o território do irracional, que a razão não pode guiar a vida do homem, que os seus objetivos e valores devem ser escolhidos pelo voto ou pelo capricho — que a ética não tem nada a ver com a realidade, com a existência, com as nossas ações e preocupações práticas — ou que o objetivo da ética está além do túmulo, que os mortos precisam da ética, não os vivos.

A ética não é uma fantasia mística — nem uma convenção social nem um luxo subjetivo e dispensável a ser trocado ou descartado em qualquer emergência. A ética é uma necessidade objetiva e metafísica da sobrevivência do homem — não pela graça do sobrenatural, nem de seus vizinhos, nem de seus caprichos, mas pela graça da realidade e da natureza da vida.

Cito, do discurso de Galt: “O homem tem sido chamado de ser racional, mas a racionalidade é uma questão de escolha — e a alternativa que sua natureza lhe oferece é: ser racional ou ser animal suicida. O homem tem que ser homem — por escolha; ele tem que ter a sua vida como um valor — por escolha; ele tem que aprender a sustentá-la — por escolha; descobrir os valores que ela requer e praticar suas virtudes — por escolha. Um código de valores aceito por escolha é um código de moralidade.”

O critério de valor da ética Objetivista — o critério pelo qual alguém julga o que é bem ou mal — é a vida do

homem, ou: aquilo que é exigido para a sobrevivência do homem enquanto homem.

Dado que a razão é o meio básico de sobrevivência do homem, aquilo que é próprio para a vida de um ser racional é o bem; aquilo que a nega, que se opõe a ela ou a destrói, é o mal. Dado que tudo que o homem necessita tem que ser descoberto por sua própria mente e produzido por seu próprio esforço, os dois pontos essenciais do método de sobrevivência próprios a um ser racional são; pensamento e trabalho produtivo.

Se alguns homens escolhem não pensar, mas sobreviver imitando e repetindo como animais treinados a rotina dos sons e movimentos que aprenderam de outros, nunca fazendo um esforço para compreender seu próprio trabalho, ainda assim continua a ser verdade que sua sobrevivência é tornada possível somente por aqueles que efetivamente escolheram pensar e descobriram os movimentos que eles estão repetindo. A sobrevivência de tais parasitas mentais depende de uma chance cega; suas mentes desfocadas são incapazes de saber a quem imitar, quais movimentos são seguros para seguir. Eles são os homens que marcham para o abismo, rastejando atrás de cada destruidor que lhes promete assumir a responsabilidade da qual eles fogem: a responsabilidade de serem conscientes.

Se alguns homens tentam sobreviver por meio da força bruta ou da fraude, saqueando, roubando, trapaceando ou escravizando os homens que produzem, ainda assim é verdade que a sobrevivência destes homens só é possível devido ao esforço realizado por suas vítimas, por aqueles homens que escolhem pensar e produzir os produtos de que eles, os saqueadores, estão se apossando. Tais saqueadores são parasitas incapazes

de sobrevivência, que existem destruindo aqueles que são capazes, aqueles que estão perseguindo um curso de ação próprio ao homem.

Os homens que tentam sobreviver, não por meio da razão, mas por meio da força, estão utilizando o método de sobrevivência dos animais. Mas, assim como os animais não seriam capazes de sobreviver usando o método das plantas, rejeitando a locomoção e esperando que o solo os alimente — também o homem não pode sobreviver usando o método dos animais, rejeitando a razão e contando com homens produtivos para servirem como suas presas. Tais saqueadores podem alcançar seus objetivos por curto tempo, ao preço da destruição: a destruição de suas vítimas e a sua própria. Como prova, ofereço-lhe qualquer criminoso ou ditador.

O homem não pode sobreviver, como faz um animal, agindo segundo a necessidade do momento. A vida de um animal consiste de uma série de ciclos separados, sempre repetidos de novo, como o ciclo de criar os seus filhotes, ou de estocar comida para o inverno; a consciência de um animal não consegue integrar toda a história de sua vida; ela só consegue integrar um desses ciclos para em seguida começar um ciclo novo, sem conexão com o passado. A vida do homem é um todo contínuo: por bem ou por mal, cada dia, ano e década de sua vida encerra a soma de todos os dias que ele já viveu. Ele pode alterar suas escolhas, ele é livre para mudar a direção de seu rumo, ele é até mesmo livre para, em muitos casos, reparar as consequências de seu passado — mas ele não é livre para escapar delas, nem para viver sua vida com impunidade segundo as necessidades do momento como um animal, um *playboy* ou um marginal. Se o homem quer ser bem-sucedido na tarefa da sobrevivência, e para que suas ações não

sejam dirigidas para sua própria destruição, o homem deve escolher seu rumo, seus objetivos, seus valores nos termos e no contexto de uma vida. Nenhuma sensação, percepção, impulso ou “instinto” pode fazê-lo; apenas sua mente pode.

Tal é o significado da definição: aquilo que é exigido para a sobrevivência do homem enquanto homem. Isto não significa uma sobrevivência momentânea ou meramente física. Não significa a sobrevivência física momentânea de um brutamontes sem cérebro, que espera que outro brutamontes lhe esmague seu crânio. Não significa a sobrevivência física momentânea de uma massa de músculos rastejante que está disposta a aceitar qualquer condição, obedecer a qualquer criminoso e render quaisquer valores pelo propósito de obter o que é conhecido como “sobrevivência a qualquer preço”, que pode ou não durar uma semana ou um ano. “A sobrevivência do homem enquanto homem” significa os termos, métodos, condições e objetivos exigidos para a sobrevivência de um ser racional através de toda a duração de sua vida — em todos aqueles aspectos da existência que estão abertos à sua escolha.

O ser humano não pode sobreviver senão como ser humano. Ele pode abandonar seus meios de sobrevivência, sua mente, ele pode transformar-se numa criatura sub-humana e pode também converter sua vida num breve lapso de agonia — assim como seu corpo pode existir por um espaço de tempo no processo de desintegração por enfermidade. Mas ele não pode ter sucesso, como sub-humano, em alcançar nada a não ser o sub-humano — como o demonstram os horrores dos períodos antirracionais da história do homem. O homem tem que ser homem por escolha — e é tarefa da ética ensiná-lo a viver como homem.

Para a ética Objetivista o critério de valor é a vida humana — e o propósito ético de cada indivíduo, sua própria vida.

A diferença entre “critério” e “propósito” neste contexto é o que segue: um “critério” é um princípio abstrato que serve como uma medida ou calibre para guiar as escolhas do homem para o alcance de um propósito concreto e específico. “Aquilo que é exigido para a sobrevivência do homem enquanto homem” é um princípio abstrato que se aplica a cada homem individualmente. A tarefa de se aplicar este princípio em um propósito concreto e específico — o propósito de viver uma vida adequada a um ser racional — pertence a cada homem individualmente, e a vida que ele tem que viver é a sua própria.

O homem deve escolher seus atos, valores e objetivos pelo critério daquilo que é adequado ao homem — a fim de alcançar, manter, preencher e gozar este valor último, este fim em si mesmo, que é sua própria vida.

Valor é aquilo pelo qual agimos para ganhar e/ou manter — virtude é o meio pelo qual ou o ganhamos e/ou mantemos. Os três valores fundamentais da ética Objetivista — os três valores que, juntos, são os meios para e a realização do nosso valor supremo, ou seja, nossa própria vida — são: Razão, Propósito, Autoestima, com suas três virtudes correspondentes: Racionalidade, Produtividade, Orgulho.

O trabalho produtivo é o propósito central da vida de um homem racional, o valor central que integra e determina a hierarquia de todos seus outros valores. A Razão é a fonte, a pré-condição de seu trabalho produtivo — Orgulho é o resultado.

Racionalidade é a virtude básica do homem, a fonte de todas as suas outras virtudes. O vício básico do homem, a fonte de todos os seus males, é o ato de desfocar sua mente, a suspensão de sua consciência, o qual não é cegueira, mas a recusa de ver, e não é ignorância, mas a recusa de saber. A irracionalidade é a rejeição do meio de sobrevivência do homem e, portanto, um compromisso para um rumo de destruição cego; aquilo que é anti-mente, é anti-vida.

A virtude da Racionalidade significa o reconhecimento e aceitação da razão como a nossa única fonte de conhecimento, nosso único juízo de valores e nosso único guia de ação. Significa nosso total comprometimento para com um estado de atenção pleno e consciente, com a manutenção de um foco mental completo em todas as questões, em todas as escolhas, em todas as nossas horas de vigília. Significa um compromisso com a mais completa percepção da realidade dentro de nossas possibilidades e com a expansão ativa e constante de nossa percepção, isto é, de nosso conhecimento. Significa um compromisso com a realidade de nossa própria existência, isto é, com o princípio de que todos os nossos objetivos, valores e atos acontecem dentro da realidade, e, portanto, que não devemos nunca colocar nenhum valor ou consideração, em absoluto, acima de nossa percepção da realidade. Significa um compromisso com o princípio de que todas as nossas convicções, valores, objetivos, desejos e ações devem ser baseados em, derivados de, escolhidos e validados por um processo de pensamento — um processo de pensamento tão preciso e tão escrupuloso, dirigido por uma aplicação implacavelmente rígida da lógica, quanto a nossa mais completa capacidade permitir. Significa nossa aceitação da responsabilidade de formar nossos próprios julgamentos e de viver pelo

trabalho de nossa própria mente (que é a virtude da independência). Significa que não devemos nunca sacrificar nossas convicções às opiniões ou desejos de outros (que é a virtude da integridade) — que nunca devemos tentar falsear a realidade, por qualquer maneira que seja (que é a virtude da Honestidade) — que nunca devemos procurar ou conceder o não-obtido e o não-merecido, nem em matéria, nem em espírito (que é a virtude da Justiça). Significa que nunca devemos desejar efeitos sem causas, e que nunca devemos decretar uma causa sem assumir a total responsabilidade por seus efeitos — que não devemos nunca agir como um zumbi, isto é, sem saber nossos próprios propósitos e motivos — que nunca devemos tomar nenhuma decisão, formar qualquer convicção ou procurar qualquer valor fora de contexto, isto é, separado ou em contradição com a soma total e integrada de nosso conhecimento — e, acima de tudo, que nunca devemos procurar evadir-nos com contradições. Significa a rejeição de toda e qualquer forma de misticismo, isto é, qualquer apelação a alguma fonte de conhecimento não-sensorial, não-racional, não-definível, sobrenatural. Significa um compromisso com a razão, não em momentos esporádicos, em questões selecionadas, ou em emergências especiais, mas como uma filosofia de vida permanente.

A virtude da Produtividade é o reconhecimento do fato de que o trabalho produtivo é o processo pelo qual a mente humana sustenta sua vida, o processo que liberta o homem da necessidade de ajustar-se ao meio ambiente, como fazem todos os animais, e que lhe dá o poder de ajustar o meio ambiente a si próprio. O trabalho produtivo é o caminho da realização ilimitada do homem e exige deste os maiores atributos de seu caráter: sua habilidade criativa, sua ambição, sua

autoafirmação, sua recusa em suportar desastres que ele não provocou, sua dedicação ao objetivo de transformar a Terra na imagem de seus valores, “Trabalho produtivo” não significa a realização dos movimentos inconscientes de alguma tarefa. Significa a busca de uma carreira produtiva, escolhida conscientemente, em qualquer linha de empenho racional, grande ou modesta, e em qualquer nível de habilidade. O eticamente relevante aqui não é o grau da habilidade de um homem, nem o nível de importância de seu trabalho, mas o mais completo e o mais resolutivo uso de sua mente.

A virtude do Orgulho é o reconhecimento do fato “de que assim como o homem deve produzir os valores físicos que necessita para sustentar sua vida, assim também ele precisa adquirir os valores de caráter que fazem sua vida merecer ser sustentada — que, assim como o homem é um ser que faz sua própria fortuna, assim também é um ser que faz sua própria alma”. (*A Revolta de Atlas*) A virtude do Orgulho pode ser melhor descrita pelo termo: “ambição moral”. Significa que um indivíduo deve conquistar o direito de considerar a si próprio como seu mais alto valor, através da realização de sua própria perfeição moral. A perfeição moral se conquista não aceitando jamais códigos de virtudes irracionais impossíveis de serem praticadas e nunca deixando de praticar as virtudes que se reconhece serem racionais — se conquista não aceitando jamais uma culpa não-merecida e nunca merecendo alguma ou, se efetivamente a mereceu, nunca deixando-a sem correção — nunca resignando-se passivamente diante de qualquer imperfeição em seu caráter pessoal — não colocando jamais nenhuma preocupação, desejo, medo ou estado de espírito momentâneo acima da realidade de sua própria autoestima. E, acima de tudo, significa a sua

rejeição do papel de animal de sacrifício, a rejeição de qualquer doutrina que pregue a autoimolação como uma virtude ou dever moral.

O princípio social básico da ética Objetivista é que, assim como a vida é um fim em si mesma, assim também todo ser humano vivo é um fim em si mesmo, não o meio para os fins ou o bem-estar dos outros — e, portanto, que o homem deve viver para seu próprio proveito, não se sacrificando pelos outros, nem sacrificando os outros para si. Viver para seu próprio proveito significa que o propósito moral mais alto do ser humano é a realização de sua própria felicidade.

Em termos psicológicos, a questão da sobrevivência do homem não confronta sua consciência como uma questão de “vida ou morte”, mas como uma questão de “felicidade ou sofrimento”. A felicidade é o estado de triunfo da vida, o sofrimento é o sinal de alerta do fracasso, da morte. Assim como o mecanismo de prazer-dor do corpo humano é um indicador automático do bem-estar de seu organismo, um barômetro de sua alternativa básica - vida ou morte — também o mecanismo emocional da consciência do homem está programado para executar a mesma função, como um barômetro que registra a mesma alternativa por meio de duas emoções básicas: alegria ou sofrimento. As emoções são os resultados automáticos dos juízos de valor do homem integrados pelo seu subconsciente; as emoções são estimativas daquilo que promove ou ameaça os valores do homem, daquilo que está a favor ou contra ele — calculadores-relâmpago que lhe dão o somatório de seu lucro ou prejuízo.

Mas, enquanto o critério de valor que opera o mecanismo de prazer-dor físico do corpo humano é

automático e inato, determinado pela natureza de seu organismo, o mesmo não ocorre com o critério de valor que opera seu mecanismo emocional. Dado que o homem não possui conhecimento automático, tampouco pode ter valores automáticos; dado que ele não possui ideias natas, tampouco pode ter juízos de valores inatos.

O homem nasce com um mecanismo emocional, da mesma forma como nasce com um mecanismo cognitivo; mas, ao nascer, ambos são “tábula rasa”. É a faculdade cognitiva do homem, sua mente, que determina o conteúdo de ambos. O mecanismo emocional do homem é como um computador eletrônico que sua mente tem que programar — e a programação consiste dos valores que sua mente escolhe.

Mas como o trabalho da mente do homem não é automático, seus valores, como todas as suas premissas, são produto ou de seu pensamento ou de suas evasões: o homem escolhe seus valores por um processo consciente de pensamento — ou os aceita por omissão, por associações subconscientes, por fé, por autoridade de alguém, por alguma forma de osmose social ou por imitação cega. As emoções são produzidas pelas premissas do homem, sustentadas consciente ou subconscientemente, explícita ou implicitamente.

O homem não tem escolha quanto a sua capacidade de sentir que algo é bom ou mau para si, mas o que ele considera bom ou mau, o que lhe dá alegria ou dor, o que ama ou odeia, deseja ou do que sente medo, depende de seu critério de valor. Se escolhe valores irracionais, troca o papel de guardião de seu mecanismo emocional pelo de destruidor. O irracional é o impossível; é o que contradiz os fatos da realidade; fatos não podem ser alterados por um desejo, mas podem

destruir aquele que o deseja. Se um homem deseja e busca as contradições — se quer guardar o bolo e comê-lo ao mesmo tempo —, ele desintegra sua consciência; transforma sua vida interior numa guerra civil de forças cegas ocupadas com conflitos sombrios, incoerentes, sem sentido nem significado (que, a propósito, é o estado interior da maioria das pessoas, atualmente).

Felicidade é aquele estado da consciência que provém da realização dos próprios valores. Se um homem valoriza o trabalho produtivo, sua felicidade é a medida do sucesso alcançado no seu serviço. Mas se um homem valoriza a destruição como um sádico — ou a autotortura, como um masoquista —, ou a vida além-túmulo, como um místico —, ou a excitação momentânea como um corredor de automóveis —, sua pretensa felicidade é a medida de seu sucesso no serviço de sua própria destruição. Deve ser acrescentado que o estado emocional de todos aqueles irracionais não pode ser adequadamente designado como felicidade ou mesmo prazer: é meramente um alívio de momento de seu estado crônico de terror.

Nem a vida, nem a felicidade podem ser alcançadas por meio da busca de caprichos irracionais. Assim como o homem é livre para tentar sobreviver por qualquer meio casual, como um parasita, um vagabundo ou um saqueador, ele não o é para ser bem-sucedido em seu intento além do acaso do momento; assim também é livre para buscar a felicidade em qualquer fraude irracional, qualquer capricho, qualquer desilusão, qualquer fuga impensada da realidade, mas não é livre para ser bem-sucedido em seu intento, além do acaso do momento, nem para fugir das consequências.

Cito, do discurso de Galt: “A Felicidade é o estado de alegria não-contraditória — uma alegria sem punição ou culpa, uma alegria que não entra em conflito com nenhum de teus valores e não atua para a tua própria destruição... Felicidade é possível apenas para um homem racional, que deseja apenas objetivos racionais, procura apenas valores racionais e encontra sua alegria apenas em atos racionais”.

A manutenção da vida e a busca da felicidade não são duas questões separadas. Considerar a própria vida como o valor último, e a própria felicidade como o mais alto propósito, são dois aspectos da mesma realização. Existencialmente, a atividade de perseguir objetivos racionais é a atividade de manter a própria vida; psicologicamente, seu resultado, recompensa e concomitância é um estado emocional de felicidade. É experimentando a felicidade que o indivíduo vive plenamente cada hora, ano ou a totalidade da vida. É quando se experimenta o tipo de felicidade pura que é um fim em si mesma — o tipo que nos faz pensar; “Por isto vale a pena viver” — o que estamos saudando e afirmando em termos emocionais é o fato metafísico de que a vida é um fim em si mesma.

Mas o relacionamento de causa e efeito não pode ser invertido. É apenas através da aceitação da própria vida como princípio fundamental e pela busca dos valores racionais que a vida requer, que se alcança a felicidade — não tornando a “felicidade” como um princípio indefinido e irredutível e então tentando viver por essas diretrizes. Se você conquistar aquilo que é bom pelo critério racional de valor, isto o fará necessariamente feliz; mas aquilo que o faz feliz, por algum critério emocional indefinido, não é necessariamente o bom. Aceitar “qualquer coisa que faça feliz” como um guia de

ação significa: ser guiado apenas por caprichos emocionais. Emoções não são ferramentas de cognição; ser guiado por caprichos — por desejos cuja fonte, natureza e significado não se sabe — é transformar a si mesmo num robô cego, operado por demônios que não podem ser conhecidos (por vãos intentos de evasão), um robô nocauteando seu próprio cérebro imobilizado contra as paredes da realidade que se recusa a ver.

Esta é a falácia inerente ao hedonismo — em qualquer variante do hedonismo ético, quer pessoal ou social, quer individual ou coletivo. A “Felicidade” pode ser corretamente entendida como o propósito da ética, mas não como a sua base. A tarefa da ética é definir o código de valores adequado para o homem e, deste modo, dar-lhe o meio de alcançar a felicidade. Afirmar, como os hedonistas éticos fazem, que “qualquer valor que lhe dê prazer é correto”, equivale a declarar que “o valor correto pode ser qualquer um que você decida valorizar” — que é um ato de abdicação intelectual e filosófica, um ato que simplesmente proclama a futilidade da ética e convida todos os homens a agirem irrefletidamente ao acaso.

Os filósofos que tentaram legar um código de ética supostamente racional, deram à Humanidade apenas a escolha de caprichos: a busca “egoísta” dos próprios caprichos (como a ética de Nietzsche) — ou o altruísmo servil aos caprichos de outros (como a ética de Bentham, Mill, Comte e de outros hedonistas sociais, não importando se eles permitirem ao homem incluir seus próprios caprichos entre os milhões de outros, ou aconselharem-no a transformar-se em alguém totalmente desinteressado, pronto para ser devorado pelos outros).

Quando um “desejo”, sem levar em conta sua natureza ou causa, é tomado como uma premissa ética, e a gratificação de qualquer e todo desejo é tomada como um objetivo ético (como “a maior felicidade para o maior número”) — os homens não têm escolha, exceto odiar, ter medo e lutar uns contra os outros, porque seus desejos e interesses necessariamente colidem. Se “desejo” é o critério ético, então o desejo de um homem de produzir e o desejo de outro homem de roubá-lo têm igual validade ética; o desejo de um homem de ser livre, e o desejo de outro de escravizá-lo, têm igual validade ética; o desejo de um homem de ser amado e admirado por suas virtudes, e o desejo de outro homem de um amor e admiração não merecida têm igual validade ética. E, se a frustração de qualquer desejo constitui um sacrifício, então um homem que possui um automóvel, o qual lhe é roubado, está sendo sacrificado, mas também o homem que quer ou - ‘aspira” ter um automóvel cujo proprietário se recusa a dar-lhe — e estes dois “sacrifícios” possuem igual status ético. Se é assim, então a única escolha do homem é roubar ou ser roubado, destruir ou ser destruído, sacrificar os outros a qualquer desejo próprio ou sacrificar a si mesmo a qualquer desejo dos outros; então a única alternativa ética do homem é ser um sádico ou masoquista.

O canibalismo moral de todas as doutrinas hedonistas e altruístas consiste na premissa de que a felicidade de um homem implica prejuízo de outro.

Atualmente, a maioria das pessoas considera esta premissa como um absoluto inquestionável. E quando alguém fala do direito do homem de existir pelo seu próprio interesse, racional, a maioria das pessoas aceita automaticamente que isto implica o seu direito de sacrificar os outros. Tal suposição é a confissão de suas

próprias crenças de que prejudicar, escravizar, roubar ou assassinar está no auto-interesse do homem — a que ele deve altruisticamente renunciar. A ideia de que o auto-interesse do homem pode ser satisfeito por um relacionamento que não implique o sacrifício de ninguém, nunca ocorreu àqueles apóstolos humanitários do desinteresse, que proclamam seu desejo de alcançar a fraternidade entre os homens. E não ocorrerá a eles, ou a qualquer um, contanto que o conceito “racional” seja omitido do contexto de “valores”, “desejos”, “auto-interesse” e ética.

A ética Objetivista orgulhosamente advoga e defende o egoísmo racional — que significa; os valores exigidos pela sobrevivência do homem enquanto homem — ou seja, os valores exigidos pela vida humana — não são os valores produzidos pelos desejos, emoções e “aspirações”. Os sentimentos, os caprichos ou as necessidades de brutamontes irracionais, que nunca superaram a prática primordial dos sacrifícios humanos, que nunca descobriram uma sociedade industrial e não podem conceber nenhum auto-interesse, exceto aquele de aproveitar-se do saque da ocasião, são valores destrutivos à sobrevivência do homem.

A ética Objetivista sustenta que o bem humano não requer sacrifício e não pode ser alcançado pelo sacrifício de ninguém; sustenta que os interesses racionais dos homens não se chocam — que não há conflito de interesses entre homens que não desejam o imerecido, que não fazem sacrifícios, nem os aceitam, que se tratam entre si como comerciantes, trocando valor por valor.

O princípio da troca é o único princípio ético racional para todos os relacionamentos humanos, pessoais e

sociais, particulares e públicos, espirituais e materiais. É o princípio de justiça.

Um negociante é um homem que merece aquilo que adquire e não dá, nem toma, aquilo que não é merecido. Ele não trata os homens como senhores ou escravos, mas como pessoas iguais e independentes. Ele trata com os homens por meio de uma troca livre, voluntária, não-forçada e não-coagida — uma troca que beneficia ambas as partes por seu próprio julgamento independente. Um comerciante não espera ser pago por suas negligências, mas por suas realizações. Ele não transfere a outros o peso de seus fracassos e não hipoteca sua vida em garantia pelo fracasso de outros.

Em questões espirituais — (por “espiritual”, quero dizer: “pertencente à consciência do homem”) — a moeda ou o meio de troca é diferente, porém o princípio é o mesmo. Amor, amizade, respeito, admiração são a resposta emocional de um homem às virtudes de outro, o pagamento espiritual dado em troca do prazer pessoal egoísta que um homem tira das virtudes de caráter de outro. Somente um brutamonte ou um altruísta afirmaria que a valorização das virtudes de outra pessoa é um ato de desinteresse, e no que concerne ao próprio interesse e prazer, não faz diferença se alguém trata com um gênio ou um bobo, se encontra um herói ou um facínora, se casa com a mulher ideal ou com uma prostituta. Em questões espirituais, um negociante é um homem que não procura ser amado por suas fraquezas ou fracassos, apenas por suas virtudes, e que não troca seu amor pelas fraquezas ou fracassos de outros, mas apenas pelas suas virtudes.

Amar é dar valor. Somente um homem racionalmente egoísta, um homem que se autoestima é capaz de amar

— porque é o único homem capaz de manter valores firmes, consistentes, descompromissados e não-traídos. O homem que não valoriza a si mesmo, não pode valorizar ninguém ou nada.

É somente com base no egoísmo racional — com base na justiça — que os homens podem ajustar-se para viver juntos numa sociedade livre, pacífica, próspera, benevolente e racional.

O homem pode tirar algum benefício pessoal da vida em sociedade? Sim — se for uma sociedade humana. Dois grandes valores a serem ganhos com a existência social são: conhecimento e comércio. O homem é a única espécie que pode transmitir e expandir seu estoque de conhecimento de geração para geração; o conhecimento potencialmente disponível a um homem é maior do que aquele que ele seria capaz de adquirir em toda a sua vida; cada homem beneficia-se incalculavelmente pelas descobertas de outros. O segundo grande benefício é a divisão do trabalho: ela capacita o homem a dedicar seu esforço a um campo de trabalho em particular e a negociar com outros que se especializaram em outros campos. Essa forma de cooperação permite a todos os homens que tomam parte nela, deter mais conhecimento, habilidade e retorno produtivo pelos seus esforços do que poderiam alcançar se cada um tivesse de produzir tudo do que precisasse numa ilha deserta ou numa fazenda que se auto-sustentasse.

Mas estes verdadeiros benefícios indicam, delimitam e definem que tipo de homens podem ser de valor e em que tipo de sociedade: somente homens racionais, produtivos e independentes numa sociedade racional, produtiva e livre. Parasitas, vagabundos, saqueadores, brutamontes, facínoras não são de nenhum valor para o

ser humano — nem podem obter nenhum benefício de vida numa sociedade engendrada para suas necessidades, exigências e proteção, uma sociedade que os trata como animais de sacrifício e os penaliza por suas virtudes a fim de recompensá-los por seus vícios, o que significa: uma sociedade baseada na ética do altruísmo. Nenhuma sociedade pode ter valor para a vida do homem, se o preço é a renúncia do direito à vida.

O princípio político básico da ética Objetivista é: nenhum homem pode iniciar o uso de força física contra os outros. Nenhum homem — ou grupo, ou sociedade, ou governo — possui o direito de assumir o papel de um criminoso e começar a utilização da compulsão física contra qualquer homem. Os homens têm o direito de usar a força física apenas em retaliação e apenas contra aqueles que iniciam seu uso. O princípio ético envolvido é simples e bem definido; é a diferença entre assassinato e legítima defesa. Um assaltante procura ganhar um valor ou riqueza matando sua vítima; a vítima não fica mais rica matando o assaltante. O princípio é: nenhum homem pode obter qualquer valor de outro recorrendo à força física.

O único propósito moral adequado de um governo é proteger os direitos do homem, o que significa: protegê-lo da violência física — proteger seu direito à sua própria vida, sua própria liberdade, sua própria propriedade e a busca de sua própria felicidade. Sem os direitos de propriedade, nenhum outro é possível.

Não tentarei, numa breve preleção, discutir a teoria política do Objetivismo. Aqueles que estão interessados a encontrarão bem detalhada em *A Revolta de Atlas*. Direi somente que cada sistema político é baseado em e

originado de uma teoria ética — e que a ética Objetivista é a base moral exigida por aquele sistema político-econômico que, hoje, está sendo destruído em todo o mundo, destruído precisamente por falta de uma defesa filosófica e de uma validação moral; o sistema americano original, o Capitalismo. Se ele perecer, perecerá por negligência, falta de exploração e de identificação: nenhum outro assunto tem sido tão ocultado por tantas distorções, falsos juízos e descrições enganosas. Atualmente, poucas pessoas conhecem o que é capitalismo, como funciona e qual foi sua história real.

Quando digo “capitalismo”, quero dizer um capitalismo completo, puro, não-controlado e desregulamentado do tipo *laissez-faire* — com uma separação entre Estado e economia, da mesma maneira e pelas mesmas razões da separação do Estado e da igreja. Um sistema puro de capitalismo jamais existiu, nem mesmo na América; vários graus de controle governamental o estavam boicotando e distorcendo desde o seu início. O capitalismo não é um sistema do passado; é o sistema do futuro — se a espécie humana tiver um *futuro*.

Para aqueles que estão interessados na história e nas causas psicológicas pelas quais os filósofos traíram o capitalismo, mencionarei que as discuto no ensaio de meu livro intitulado *For the new intellectual*^[4].

A presente discussão precisa ser confinada ao assunto da ética. Apresentei os fundamentos mais simples de meu sistema, mas são suficientes para indicar de que maneira a ética Objetivista é a moralidade da vida — mesmo contra as três escolas principais de teoria ética, a mística, a social e a

subjetiva, que trouxeram o mundo ao presente estado e que representam a moralidade da morte.

Essas três escolas diferem apenas em seu método de abordagem, não em conteúdo. Em conteúdo, são simplesmente variantes do altruísmo, a teoria ética que considera o homem como *um* animal de sacrifício; a teoria que assegura que este homem não tem o direito de existir para seu próprio interesse, que servir aos outros é a única justificativa de sua existência, e que o auto sacrifício são o seu valor, virtude e dever morais mais altos. As diferenças se verificam apenas sobre a pergunta de quem deve ser sacrificado a favor de quem. O altruísmo sustenta a morte como seu objetivo último e critério de valor — e é lógico que a renúncia, resignação, auto-rejeição e qualquer outra forma de sofrimento, incluindo autodestruição, são as virtudes que defende. E, obviamente, estas são as únicas coisas que os profissionais do altruísmo têm alcançado e estão conseguindo agora.

Observe que estas três escolas de teoria ética são contra a vida, não meramente em conteúdo, mas também em seu método de abordagem.

A teoria mística da ética é explicitamente baseada na premissa de que o modelo ético de valor é estabelecido além-túmulo pelas leis ou exigência de uma outra dimensão sobrenatural, que é impossível ao homem praticar a ética, que ela é inconveniente e oposta à vida do homem na Terra, e que o homem deve levar a culpa por isso e sofrer através de toda a sua existência terrestre, e expiar pela culpa de ser incapaz de praticar o impraticável. A Idade das Trevas e a Idade Média são um monumento real a esta teoria da ética.

A teoria social da ética substituiu Deus pela “sociedade” — e, apesar de afirmar que seu principal interesse é a vida na Terra, não é a vida do homem, não a de um indivíduo, mas a vida de uma entidade sem corpo, o coletivo, que, em relação a cada indivíduo, consiste de todos, exceto dele próprio. No que diz respeito ao indivíduo, seu dever ético é ser o escravo abnegado, sem direitos e destituído de *voz*, de qualquer necessidade, reivindicação ou exigência declaradas pelos outros. O lema “cada um por si” — que não é aplicável ao capitalismo, — é aplicável à teoria social da ética. Os monumentos reais a esta teoria são a Alemanha Nazista e a Rússia Soviética.

A teoria subjetivista da ética é, no sentido estrito da palavra, não uma teoria, mas uma negação da ética. E mais: é a negação da realidade, não simplesmente da existência do homem, mas de todas as existências. Apenas o conceito de um universo heracliteano, indeterminado, fluido e plástico poderia permitir a alguém pensar ou pregar que o homem não precisa de princípios objetivos de ação — que a realidade lhe dá um cheque em branco — que nada que ele escolha como o bem ou mal, lhe servirá — que o capricho de um homem é um padrão moral válido e que a única pergunta é como obter sucesso com isto. O monumento real desta teoria é o estado atual de nossa cultura.

Não é a imoralidade dos homens que é responsável pelo colapso que agora ameaça destruir o mundo civilizado, mas o tipo de moralidade que os homens têm sido incitados a praticar. A responsabilidade pertence aos filósofos do altruísmo. Eles não têm razão de estar chocados pelo espetáculo de seu próprio sucesso, e nenhum direito de condenar a natureza humana: os

homens lhes têm obedecido e trouxeram seus ideais morais para a mais completa realidade.

É a filosofia que estabelece os objetivos dos homens e determina seu rumo; é apenas a filosofia que pode salvá-los agora. Hoje, o mundo está enfrentando uma escolha: se a civilização deve sobreviver, é a moralidade altruísta que os homens precisam rejeitar.

Terminarei com as palavras de John Galt, que eu dirijo, como ele o fez, a todos os que defendem o altruísmo, o do passado ou o do presente.

“Vocês tem usado o medo como sua arma, e têm trazido morte aos homens, punindo-os por rejeitarem a sua moralidade. Nós lhes oferecemos a vida, como recompensa por aceitar a nossa”.

2. SAÚDE MENTAL VERSUS MISTICISMO E AUTO SACRIFÍCIO

Nathaniel Branden

O padrão de saúde mental — de funcionamento mental biologicamente apropriado — é o mesmo que o de saúde física: a sobrevivência e o bem-estar do homem. Uma mente é saudável até o ponto em que o seu método de funcionamento é tal que pode munir o homem com o controle da realidade que a base e o avanço de sua vida requerem.

A marca distintiva deste controle é a autoestima. A auto-estima é a consequência, expressão e recompensa de uma mente inteiramente comprometida com a razão. Esta, a faculdade que identifica e integra o material provido pelos sentidos, é a arma básica de sobrevivência do homem. Compromisso com a razão é compromisso com a manutenção de um foco intelectual pleno; com a constante expansão do entendimento e conhecimento que se tem; com o princípio de que as ações de um indivíduo devem ser consistentes com suas convicções; que nunca se deve tentar tapear a realidade ou colocar qualquer consideração acima da realidade; que nunca se deve permitir a si mesmo contradições que nunca se deve tentar subverter ou sabotar a função correta da consciência.

A função correta da consciência é a percepção, a cognição e o controle da ação.

Uma consciência desobstruída, uma consciência integrada, uma consciência pensante é uma consciência saudável. Uma consciência bloqueada, tergiversada, fragmentada por conflitos e dividida contra si mesma, desintegrada por medo ou imobilizada por depressão, dissociada da realidade, é uma consciência insalubre.

(Para uma discussão mais completa desta questão, veja o capítulo de título Objetivismo e psicologia, em meu livro *Who is Ayn Rand?*).

No objetivo de lidar positivamente com a realidade — para procurar e alcançar os valores que a sua vida requer — o homem necessita autoestima; precisa ser confiante de sua eficácia e valor.

Ansiedade e culpa, os antípodas da autoestima e a insígnia da doença mental, são os desintegradores do pensamento, os deturpadores de valores e paralisadores da ação.

Quando um homem de autoestima escolhe os seus valores e estabelece as suas metas, quando projeta seus propósitos de longo alcance, os "quais unificarão e guiarão suas ações — é como uma ponte lançada ao futuro, pela qual sua vida passará, uma ponte sustentada pela convicção de que a sua mente é competente para pensar, julgar, valorizar, e de que ele é merecedor de apreciar estes valores.

Este senso de controle da realidade não é o resultado de práticas, habilidade ou conhecimentos especiais, Não depende de sucessos ou fracassos em particular. Reflete o relacionamento fundamental que se tem com a

realidade, a convicção que se tem, a eficácia e o valor fundamentais. Reflete a certeza de que, em essência e em princípio, se está certo para a realidade. A autoestima é um juízo metafísico.

É este o estado psicológico que a moralidade tradicional torna impossível, até o ponto em que o homem o aceita.

Nem o misticismo, nem o credo do auto sacrifício, são compatíveis com saúde mental e autoestima. Estas doutrinas são destrutivas existencial e psicologicamente.

(1) A manutenção da vida e a conquista da autoestima requerem do homem o mais completo exercício da sua razão — mas moralidade, conforme ensinam aos homens, baseia-se e requer fé.

A fé é o compromisso da consciência de um indivíduo com crenças das quais não se tem nenhuma evidência sensorial ou prova racional.

Quando um homem recusa a razão como o seu critério de julgamento, apenas um critério alternativo permanece para ele: seus sentimentos. Um místico é um homem que trata os seus sentimentos como armas de cognição. A fé consiste em igualar o sentimento com o conhecimento.

Para praticar a “virtude” da fé, deve-se estar pronto para suspender a visão e o julgamento; deve-se estar pronto para viver com o ininteligível, com aquilo que não pode ser conceituado ou integrado ao resto do conhecimento que se tem, e para induzir uma ilusão de entendimento similar a um transe. Deve-se estar pronto para reprimir a faculdade crítica e contê-la, como sua culpa; deve-se estar pronto para sufocar quaisquer

perguntas que emergem em protesto — para estrangular qualquer ímpeto de razão convulsivamente procurando insistir na sua função própria de protetora da vida do indivíduo e de sua integridade cognitiva.

Lembre que todo o conhecimento do homem e todos os conceitos deste têm estrutura hierárquica. O fundamento e ponto inicial do pensamento do homem são suas percepções sensoriais; nesta base, o homem forma seus primeiros conceitos e então continua construindo o edifício do seu conhecimento, identificando e integrando novos conceitos numa escala cada vez maior. Se o pensamento humano é válido, este processo deve ser guiado pela lógica, “a arte da identificação não-contraditória” — e qualquer conceito novo que o homem forme deve ser integrado sem contradição à estrutura hierárquica de seu conhecimento. Introduzir na consciência de alguém qualquer ideia que não possa ser assim integrada, uma ideia não derivada da realidade, não validada por um processo da razão, não sujeita a exame ou julgamento racional — ou pior, uma ideia que se choca com o resto dos conceitos e compreensão de realidade de alguém — é sabotar a função integrativa da consciência, liquidar o resto das convicções de alguém e matar a capacidade do mesmo de ter certeza de qualquer coisa. Este é o significado da afirmação de John Galt em *A Revolta de Atlas*, de que “o suposto atalho para o conhecimento, que é a fé, nada mais é que um curto-circuito que destrói a mente”.

Não há maior ilusão do que imaginar que se pode dar à razão o que é da razão e à fé o que é da fé. Esta não pode ser circunscrita ou delimitada; render a consciência de alguém em milímetros, é rendê-la no total. Ou a razão é um absoluto para uma mente ou não

o é — e neste caso, não há espaço para traçar uma linha, nenhum princípio pelo qual traçá-la, nenhuma barreira que a fé não possa ultrapassar, nenhuma parte da vida de um ser que a fé não possa invadir: alguém se mantém racional até e a menos que seus sentimentos determinem algo diferente.

A fé é a malevolência que nenhum sistema pode tolerar com impunidade; e o homem que sucumbir a ela, vai invocá-la precisamente naquelas questões onde mais precisar da razão. Quando alguém muda da razão para a fé, quando rejeita o absoluto da realidade, líquida o absoluto da sua consciência, e a sua mente se torna um órgão em que ele não pode mais confiar. Ela se torna o que os místicos chamam: um instrumento de distorção.

(2) A necessidade de autoestima do homem implica a necessidade de um controle sobre a realidade — mas nenhum controle é possível em um universo que, pela própria concessão de alguém, contém o sobrenatural, o miraculoso e sem motivo, um universo no qual se está à mercê de fantasmas e demônios, no qual se deve lidar, não com o desconhecido, mas com o desconhecível; nenhum controle é possível, se o homem propõe, mas um fantasma dispõe; nenhum controle é possível, se o universo é uma casa mal-assombrada.

(3) A vida e a autoestima requerem que o objeto e o interesse da consciência do homem sejam a realidade e este mundo — mas a moralidade, segundo ensinam aos homens, consiste em desprezar este mundo e o material disponível para a percepção sensorial e em contemplar uma realidade “diferente” e “maior”, um domínio inacessível para a razão e incomunicável pela linguagem, mas atingível através de revelação, de processos dialéticos especiais daquele estado superior

de lucidez intelectual conhecido pelos zen-budistas como anti-mente, ou por morte.

Existe apenas uma realidade — aquela que a razão pode conhecer. E se o homem escolhe não a perceber, nada mais há para ele perceber; se ele não tem consciência deste mundo, não será consciente em absoluto.

O único resultado da projeção mística de “uma outra” realidade é que ela incapacita o homem psicologicamente para esta. Não foi contemplando o transcendental, o sagrado, o indefinível — não foi contemplando o inexistente — que o homem se ergueu da caverna e transformou o mundo material para tornar possível uma existência humana na Terra.

Se for virtude renunciar à própria razão, e pecado usá-la; se for virtude aproximar-se do estado mental de um esquizofrênico, e pecado estar intelectualmente em foco; se for virtude censurar este mundo, e pecado torná-lo habitável; se for virtude mortificar a carne, e pecado trabalhar e agir; se for virtude menosprezar a vida, e pecado mantê-la e aproveitá-la — então não será possível nenhuma autoestima ou controle ou eficácia, nada será possível para o homem, exceto o sentimento de culpa e o terror de um patife pego num universo de pesadelo, um universo criado por algum sádico metafísico que lançou o homem em um labirinto onde a porta que dizia “virtude” levava à autodestruição, e a porta que dizia “eficácia” levava à autocondenação.

(4) A vida e autoestima requerem que o homem se orgulhe do seu poder de pensar, do seu poder de viver. Mas a moralidade, segundo ensinam aos homens, impede o orgulho e especificamente o orgulho

intelectual, considerado o mais grave dos pecados. A virtude começa, segundo ensinam aos homens, com humildade: com o reconhecimento do desamparo, da pequenez, da impotência de sua própria razão.

O homem é onisciente? — reclamam os místicos. É infalível? Então, como ousa desafiar a palavra de Deus, ou dos representantes de Deus, e se colocar como o juiz de qualquer coisa?

Orgulho intelectual não é — como os místicos irracionalmente inferem — uma pretensão de onisciência e infalibilidade. Ao contrário, precisamente porque o homem tem de lutar pelo conhecimento, precisamente porque a busca do conhecimento requer um esforço, os homens que assumem esta responsabilidade sentem corretamente orgulho.

Às vezes, coloquialmente, toma-se o significado de orgulho por um fingimento de realização que alguém não alcançou de fato. Mas o fanfarrão, o vanglorioso, o homem que aparenta virtudes, não sente orgulho; ele meramente escolheu a maneira mais humilhante de revelar a sua humildade.

O orgulho é a resposta pessoal para obter valores, o prazer que se sente pela própria eficácia. E é isto que os místicos têm como mal.

Mas se a dúvida, não a confiança, é o estado moral próprio do homem; se a autodesconfiança, não a autoconfiança, é a prova de sua virtude — se o medo, não a autoestima, é a marca da perfeição; se a culpa, não o orgulho, é a sua meta — então a doença mental é um ideal moral, os neuróticos e psicóticos são os mais altos expoentes de moralidade, e os pensadores, os

realizadores, são os pecadores, aqueles que são corruptos demais e arrogantes demais para buscar a virtude e o bem-estar psicológico, pela crença de que eles estão incapacitados a existir.

A humildade é, por uma questão de necessidade, a virtude básica de uma moralidade mística: é a única virtude possível para homens que renunciaram à razão.

O orgulho tem de ser merecido; é a recompensa do esforço e da conquista; mas para ganhar a virtude da humildade, precisa-se apenas se abster de pensar — nada mais é exigido —, e sentir-se-á modesto suficientemente rápido.

(5) A vida e a autoestima requerem do homem lealdade para com os seus valores, para com a sua razão e os julgamentos dela, — mas a essência da moralidade, segundo ensinam aos homens, consiste em auto sacrifício: o sacrifício das suas razões a alguma autoridade maior, e o sacrifício dos seus valores a quem quer possa afirmar desejá-los.

Não é necessário, neste contexto, analisar as inumeráveis maldades vinculadas pelo preceito do auto sacrifício. A irracionalidade deste e sua destrutividade foram completamente expostas em *A Revolta de Atlas*. Mas existem dois aspectos da questão que são especialmente pertinentes ao assunto da saúde mental.

O primeiro é o fato de que auto sacrifício significa — e somente pode significar — sacrifício da razão. Um sacrifício, deve-se lembrar, significa a rendição de um valor maior a favor de um menor ou a algo sem valor. Se alguém desiste daquilo que não valoriza para obter aquilo que valoriza — ou se alguém desiste de um valor

menor para obter um maior — isto não é um sacrifício, mas um ganho.

Vamos mais longe. Lembremos que todos os valores de um homem existem numa hierarquia; ele valoriza algumas coisas mais do que outras; e, até o ponto em que é racional, a ordem hierárquica de seus valores é racional: isto é, ele valoriza as coisas na proporção da importância delas em servir à sua vida e bem-estar. O que é nocivo à sua vida e bem-estar, e também nocivo à sua natureza e necessidades enquanto ser vivo, ele desvaloriza.

De modo inverso, uma das características da doença mental é uma escala de valores distorcida; o neurótico não valoriza as coisas de acordo com seu mérito objetivo, em relação à natureza dele e suas necessidades; ele frequentemente valoriza cada mínima coisa que o leva à autodestruição. Julgado por padrões objetivos, está engajado em um processo crônico de auto-sacrifício.

Mas se sacrifício é virtude, não é o homem neurótico, mas o racional que precisa ser “curado”. Ele tem de aprender a violentar o seu próprio julgamento racional — reverter a ordem de sua hierarquia de valores — renunciar àquilo que sua razão escolheu como bom — voltar-se contra e invalidar sua própria consciência.

Os místicos declaram que tudo que exigem do homem é que ele sacrifique sua felicidade? Sacrificar a sua felicidade é sacrificar os seus desejos; sacrificar os seus desejos é sacrificar os seus valores; sacrificar os seus valores é sacrificar o seu julgamento; sacrificar o seu julgamento é sacrificar a sua razão — e é nada menos do que isto que a crença do auto sacrifício almeja e exige.

A raiz do egoísmo é o direito do homem — e necessidade — de agir segundo o seu próprio julgamento. Se o seu julgamento tiver de ser objeto de sacrifício — que tipo de eficácia, controle, ausência de conflito, ou serenidade de espírito será possível ao homem?

O segundo aspecto pertinente aqui envolve, não somente a crença no auto sacrifício, mas todos os princípios anteriores de moralidade tradicional.

Uma moralidade irracional, uma moralidade posta em oposição à natureza do homem, aos fatos da realidade e aos requisitos da sua sobrevivência, necessariamente força os homens a aceitarem a convicção de que há um choque inevitável entre o moral e o prático — que eles têm de escolher, ou serem virtuosos, ou serem felizes, serem idealistas ou bem-sucedidos, mas que não podem ser ambos. Esta visão estabelece um conflito desastroso no nível mais profundo do ser, uma dicotomia letal que o dilacera: ela o força a escolher entre tornar a si mesmo capaz de viver e merecedor de viver. Porém a autoestima e a saúde mental requerem que ele conquiste ambos.

Se o homem considera a vida na Terra como o bem, se julga seus valores pelo critério daquilo que é próprio para a exigência de um ser racional, então não há nenhum choque entre os requisitos da sobrevivência e da moralidade — nenhum choque entre torná-lo apto para viver e torná-lo merecedor de viver; ele alcança o segundo alcançando o primeiro. Mas há um choque, se o homem considera a renúncia a este mundo como o bem, a renúncia à vida, à razão, à felicidade, ao seu eu. Sob uma moralidade anti-vida, o homem se torna merecedor de viver na mesma proporção em que se

torna incapaz de viver — e na mesma proporção em que se torna capaz de viver, ele se torna não-merecedor de viver.

À resposta dada por muitos defensores da moralidade tradicional é: “Ah, mas as pessoas não precisam ir a extremos” — significando: “Não esperamos que as pessoas sejam inteiramente morais. Esperamos que contrabandeiem algum interesse próprio nas suas vidas. Reconhecendo que as pessoas têm de viver, afinal de contas”.

A defesa, então, deste código de moralidade, é que poucas pessoas serão suicidas o suficiente para tentar praticá-lo consistentemente. Hipocrisia é proteger o homem contra suas professadas convicções morais. O que isto faz à sua autoestima? E aquelas vítimas que são insuficientemente hipócritas?

E a criança que se recolhe aterrorizada dentro de um universo autista porque não sabe enfrentar as alucinações dos pais, que lhe dizem que é culpada por natureza, que o seu corpo é o mal, que pensar é pecaminoso, que fazer perguntas é blasfemo, que duvidar é depravado, e que ela tem de obedecer às ordens de um fantasma sobrenatural, porque, se não o fizer, vai queimar eternamente no inferno?

Ou a filha que sucumbe culpada do pecado de não querer dedicar a sua vida a cuidar de seu pai doente, que só lhe deu motivos para sentir rancor?

Ou o adolescente que foge para a homossexualidade porque lhe foi ensinado que sexo é mau, e que mulheres são para ser adoradas, mas não desejadas?

Ou o homem de negócios que sofre um ataque de ansiedade porque, após anos sendo incitado a ser econômico e trabalhador, finalmente comete o pecado de ter *sucesso*, e agora é avisado de que deve ser mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus?

Ou o neurótico que, em completo desespero, desiste da tentativa de resolver seus problemas, porque sempre ouviu pregar que esta terra é o reino da miséria, futilidade e perdição, onde nenhuma felicidade ou satisfação é possível ao homem?

Se os defensores destas doutrinas carregam uma responsabilidade moral séria, há um grupo que talvez carregue uma responsabilidade ainda mais séria: os psicólogos e psiquiatras que vêem os destroços humanos destas doutrinas, mas que permanecem em silêncio e não protestam — que declaram que questões filosóficas e morais não concernem a eles, que a ciência não pode pronunciar julgamentos de valores — que desconsideram suas obrigações profissionais com a afirmação de que um código racional de moralidade é impossível e, através do seu silêncio, dão a sua aprovação ao assassinato espiritual.

(Março de 1963)

3. A ÉTICA NAS SITUAÇÕES DE EMERGÊNCIA

Ayn Rand

Os resultados psicológicos do altruísmo podem ser observados no fato de que uma enorme quantidade de pessoas aborda o assunto da ética fazendo perguntas como: "Deve alguém arriscar a sua vida para ajudar um homem que está: a) se afogando, b) encurralado no meio do fogo, c) caminhando em direção à um caminhão que vem em alta velocidade, d) agarrado pelas unhas à beira de um abismo?"

Considere as implicações de tal abordagem. Se um homem aceita a ética do altruísmo, sofre as seguintes consequências (na proporção do grau de aceitação):

1. Falta de autoestima — uma vez que sua preocupação primeira no domínio dos valores não é como viver sua vida, mas como sacrificá-la.

2. Falta de respeito pelos outros — uma vez que considera o gênero humano como um bando de mendigos condenados implorando pela ajuda de alguém.

3. Uma visão de pesadelo da existência — uma vez que crê que os homens estão encurralados em um "universo malevolente" onde desastres são a preocupação primária e constante de suas vidas.

4. E, de fato, uma indiferença letárgica à ética, uma amoralidade desesperançosamente cínica — uma vez que as suas perguntas envolvem situações que provavelmente nunca encontrará, que não trazem nenhuma relação com os verdadeiros problemas de sua própria vida e assim deixam-no viver sem princípios morais, quaisquer que sejam.

Elevando a questão de ajudar aos outros à condição central e básica da ética, o altruísmo destruiu o conceito de qualquer benevolência ou boa vontade autêntica entre os homens. Ele doutrinou os homens com a ideia de que valorizar outro ser humano é um ato de abnegação, desta forma implicando que um homem não pode ter nenhum interesse pessoal nos outros — que valorizar o próximo significa sacrificar a si mesmo — que qualquer amor, respeito ou admiração que um homem possa sentir pelos outros não é e não pode ser uma fonte de seu próprio prazer, mas sim uma ameaça à sua existência, um cheque em branco de sacrifício assinado para os seus amados.

Os homens que aceitam esta dicotomia, mas que escolhem o seu outro lado, os produtos últimos da influência altruísta desumanizadora, são aqueles psicopatas que não desafiam a premissa básica do altruísmo, mas proclamam sua rebelião contra o auto sacrifício anunciando que são totalmente indiferentes a qualquer coisa viva, e que não ergueriam uma palha para ajudar" um homem ou um cachorro deixado mutilado por um motorista que fugiu (geralmente um do tipo deles).

A maioria dos homens não aceita e nem pratica nenhum dos lados da dicotomia viciosamente falsa do altruísmo, mas o resultado dela é um completo caos

intelectual na questão dos relacionamentos humanos adequados e em questões como a natureza, propósito ou extensão da ajuda que se pode dar aos outros. Atualmente, uma grande quantidade de homens sensatos e bem intencionados não sabe identificar ou conceituar os princípios morais que motivam o seu amor, afeição ou boa vontade, e não consegue encontrar nenhuma orientação no campo de ética, dominada pelos chavões gastos do altruísmo.

Sobre a questão de por que o homem não é um animal de sacrifício e por que ajudar os outros não é sua obrigação moral, encaminho ao *A Revolta de Atlas*. A presente discussão é concernente aos princípios pelos quais alguém identifica e avalia os exemplos que envolvem a ajuda não-sacrificada de um homem aos outros.

“Sacrifício” é a rendição de um valor maior em favor de um menor ou carente de valor. Assim, o altruísmo gradua a virtude de um homem pelo grau a que ele rende, renuncia ou trai os seus valores (uma vez que a ajuda a um estranho ou inimigo é considerada como mais virtuosa, menos “egoísta” do que a ajuda àqueles que se ama). O princípio racional de conduta é exatamente o oposto: sempre age de acordo com a hierarquia dos seus valores, e nunca sacrifica um valor maior a um menor.

Isto se aplica a todas as escolhas, incluindo as ações de um homem para com outro. Requer que se possua uma hierarquia definida de valores racionais (valores escolhidos e validados por um padrão racional). Sem tal hierarquização, não são possíveis nem uma conduta racional, nem juízos de valores e nem escolhas morais.

O amor e a amizade são valores profundamente pessoais e egoístas: o amor é uma expressão e asserção da autoestima, uma resposta aos valores pessoais em outra pessoa. Ganha-se uma felicidade profundamente pessoal, egoísta, pela mera existência da pessoa que se ama. É a própria felicidade pessoal e egoísta que se busca, ganha e colhe do amor.

Um amor “abnegado”, “desinteressado” é uma contradição, em termos: significa que se é indiferente ao que se valoriza.

A preocupação pelo bem-estar daqueles que se ama é uma parte racional dos interesses egoístas de alguém. Se um homem que está perdidamente apaixonado por sua esposa gasta uma fortuna para curá-la de uma doença perigosa, seria absurdo afirmar que o faz como um “sacrifício” por ela, não por ele mesmo, e que não faz nenhuma diferença para ele, pessoal e egoisticamente, o fato de ela viver ou morrer.

Qualquer ato que um homem empreende em benefício daqueles que ama não é um sacrifício, se, na hierarquia de seus valores, no contexto total das escolhas abertas a ele, é conquistado aquilo de maior importância pessoal (e racional) para ele. No exemplo acima, a sobrevivência da esposa é de maior valor para o marido do que qualquer outra coisa que o dinheiro dele possa comprar, é da maior importância para sua própria felicidade, e, por conseguinte, seu ato não é um sacrifício.

Mas suponha que a deixasse morrer para gastar o seu dinheiro com o salvamento das vidas de dez outras mulheres, das quais nenhuma significasse nada para ele — como a ética do altruísmo requereria. Isto seria um

sacrifício. Aqui a diferença entre Objetivismo e altruísmo pode ser vista mais claramente: se o sacrifício é o princípio moral da ação, então aquele marido deveria sacrificar a sua esposa pelas dez outras mulheres. O que distingue a esposa das outras dez? Nada exceto o seu valor para o marido, que tem de fazer a escolha — nada exceto o fato de que a felicidade dele requer a sobrevivência dela.

A ética Objetivista dir-lhe-ia: o seu propósito moral mais alto é a conquista da própria felicidade, o dinheiro é seu, use-o para salvar a sua esposa, este é o seu direito moral e a sua escolha racional, moral.

Considere a alma do moralista altruísta que estaria preparado para dizer ao marido o oposto. (E então pergunte a si mesmo se o altruísmo é motivado pela benevolência.)

O método adequado de julgar quando ou se alguém deve ajudar uma outra pessoa é pela referência ao seu próprio auto-interesse racional e à sua própria hierarquia de valores: o tempo, o dinheiro ou esforço que se dá ou o risco que se corre deve ser proporcional ao valor da pessoa em relação à sua própria felicidade.

Para ilustrar isto no exemplo favorito dos altruístas: a questão de salvar uma pessoa que está se afogando. Se a pessoa a ser salva é um estranho, é moralmente adequado salvá-la apenas quando o perigo para a sua própria vida é mínimo; quando o perigo é grande, é imoral tentar: somente a falta de autoestima pode permitir que alguém não valorize mais a sua vida do que a de um estranho qualquer. E, opostamente, se alguém está se afogando, não pode esperar que um estranho arrisque a sua vida por causa dele, lembrando que a vida

dele não pode ser tão valiosa para este estranho quanto a própria vida deste.).

Se a pessoa a ser salva não é um estranho, então o risco que se deveria estar pronto a correr é maior em proporção à importância do valor da pessoa para aquele que salva. Se é o homem ou mulher que se ama, então se deve estar pronto para dar a própria vida para salvá-lo(a) — pela razão egoísta de que a vida sem a pessoa amada poderia ser insuportável.

Em oposição a isto, se um homem é capaz de nadar e salvar sua esposa que se afoga, mas se entra em pânico ou se entrega a um medo irracional e não-justificado — não o chamariam de “egoísta”; condená-lo-iam moralmente pela sua traição a si mesmo e a seus próprios valores, ou seja: seu fracasso em lutar pela preservação de um valor crucial para sua própria felicidade. Lembre-se de que valores são aqueles pelos quais alguém age para obtê-los e/ou conservá-los, e que a felicidade de alguém deve ser conquistada pelo próprio esforço pessoal. Uma vez que a sua própria felicidade é o propósito moral de sua vida, o homem que fracassa em alcançá-la por razão de sua própria negligência, por causa de seu fracasso em lutar por ela, é moralmente culpado.

A virtude envolvida em ajudar aqueles que se ama não é “abnegação” ou “sacrifício” mas integridade. Integridade é lealdade para com as convicções e valores que se tem. É a política de agir de acordo com os seus valores, de expressá-los, sustentá-los e traduzi-los na realidade prática. Se um homem professa amar uma mulher e ainda assim seus atos são indiferentes, desfavoráveis ou prejudiciais a ela, é a sua falta de integridade que o torna imoral.

O mesmo princípio se aplica a relacionamentos entre amigos. Se o amigo de alguém está com problemas, este alguém deve agir por quaisquer meios — que não sejam de sacrifício — apropriados para ajudá-lo. Por exemplo, se o amigo está morrendo de fome, não é um sacrifício, mas um ato de integridade dar-lhe dinheiro para comida preferivelmente a comprar alguma engenhoca insignificante para si mesmo, porque o bem-estar do amigo é importante na escala de valores pessoais deste alguém. Se a engenhoca significa mais do que o sofrimento do amigo, então este alguém não tinha o direito de fingir ser amigo daquele.

A implementação prática da amizade, afeição e amor consiste em incorporar o bem-estar (o bem-estar racional) da pessoa envolvida, a própria hierarquia de valores de alguém, e então agir de acordo.

Mas esta é uma recompensa que os homens têm de ganhar através de suas virtudes e que não pode ser concedida a meros conhecidos ou estranhos.

O que, afinal, dever-se-ia adequadamente conceder a estranhos? O respeito generalizado e a boa vontade que se deve conceder a um ser humano em nome do valor potencial que ele representa — até ou a menos que os perca por alguma razão.

O homem racional não esquece que a vida é a fonte de todos os valores e, como tal, um vínculo comum entre *os seres vivos* (em oposição à matéria inanimada) e que outros homens são potencialmente capazes de conquistar as mesmas virtudes como suas próprias e assim serem de enorme valor para ele. Isto não significa que considere as outras vidas humanas intercambiáveis com a sua própria. Ele reconhece o fato de que a sua

própria vida é a fonte, não apenas de todos os seus valores, mas da sua capacidade de valorar. Por conseguinte, o valor que concede a outros é somente uma consequência, uma extensão, uma projeção secundária do valor primário que é ele mesmo.

“O respeito e a boa vontade que homens de autoestima sentem em relação a outros seres humanos são profundamente egoístas; eles sentem, de fato: ‘Outros homens têm valor porque eles são da mesma espécie que eu. Ao reverenciar entidades vivas, estão reverenciando suas próprias vidas. Esta é a base psicológica de qualquer emoção de solidariedade e qualquer sentimento de solidariedade de espécie ^[5]’.”

Visto que os homens nascem carentes de dados ou padrões, quer cognitivos, quer morais, um homem racional julga estranhos como inocentes até que se provem culpados, e lhes concede aquela boa vontade inicial em nome de seu potencial humano. Depois, ele os julga de acordo com o caráter moral que demonstram. Se ele os achar culpados por males importantes, sua boa vontade será substituída por desprezo e condenação moral. (Se se valoriza a vida humana, não se pode valorizar os seus destruidores.) Se ele os achar virtuosos, lhes concederá valor pessoal e individual e reconhecimento, na proporção de suas virtudes.

É no terreno desta boa vontade e respeito generalizados pelo valor da vida humana que se ajudam estranhos em uma situação de emergência — e apenas em uma situação de emergência.

É importante diferenciar entre as regras de conduta em uma situação emergencial e as regras de conduta nas condições normais da existência humana. Isto não

significa um padrão duplo de moralidade: o padrão e os princípios básicos permanecem os mesmos, mas a aplicação deles a cada caso requer definições precisas.

Uma emergência é um evento não escolhido, não esperado, limitado no tempo, que cria condições sob as quais a sobrevivência humana é impossível — como uma enchente, terremoto, incêndio, naufrágio. Numa situação de emergência, o objetivo primeiro dos homens é combater o desastre, escapar do perigo e restaurar as condições normais (alcançar a terra firme, apagar o incêndio, etc.).

Por condições "normais" eu quero dizer normais metafisicamente, normais na natureza das coisas e apropriadas à existência humana. Os homens podem viver em terra, mas não na água ou sob um incêndio violento. Uma vez que os homens não são onipotentes, é metafisicamente possível que desastres imprevisíveis os peguem de surpresa, caso em que sua única tarefa é retornar àquelas condições sob as quais suas vidas podem continuar. Por sua natureza, uma situação de emergência é temporária; se durasse, os homens pereceriam.

Somente em situações de emergência deve-se ser voluntário para ajudar estranhos, se isto está ao nosso alcance. Por exemplo, um homem que valoriza a vida humana e se vê em um naufrágio, deve ajudar a salvar seus companheiros de viagem (embora não à custa de sua própria vida). Mas isto não significa que após todos eles chegarem à praia, ele deva dedicar os seus esforços para salvar seus companheiros de viagem da pobreza, ignorância, neurose, ou quaisquer que sejam os problemas que possam ter. Tampouco significa que deva

passar a sua vida navegando os sete mares a procura de vítimas de naufrágio a serem salvas.

Ou, tomando um exemplo que pode ocorrer no dia a dia: suponhamos que se ouça dizer que o vizinho da porta ao lado está doente e sem dinheiro. Doença e pobreza não são emergências metafísicas, são parte dos riscos normais da existência; mas como o homem está temporariamente desamparado, pode-se trazer a ele comida e medicamentos. Se se tem condições financeiras (como um ato de boa vontade, não de obrigação) pode-se conseguir dinheiro entre os vizinhos para ajudá-lo. Mas isto não significa que se deva sustentá-lo daí em diante, nem que se deva passar a vida procurando por homens famintos para ajudar.

Nas condições normais da existência, o homem tem de escolher as suas metas, projetá-las no tempo, buscá-las e alcançá-las por seu próprio esforço. Ele não poderá fazer isto, se suas metas estiverem à mercê de e tiverem de ser sacrificadas a qualquer infortúnio que aconteça a outros. Ele não pode viver a sua vida através da orientação de regras aplicáveis apenas às condições sob as quais a sobrevivência humana é impossível.

O princípio de que se deve ajudar aos homens em uma situação de emergência não pode ser estendido até considerar todo o sofrimento humano como uma emergência e a transformar o infortúnio de alguns em uma hipoteca sobre as vidas de outros.

Pobreza, ignorância, doença e outros problemas deste tipo não são emergências metafísicas. Pela natureza metafísica do homem e da existência, aquele tem de manter a sua vida pelo seu próprio esforço; os valores de que precisa — como riqueza ou conhecimento

— não lhe são dados automaticamente, como um presente da natureza, mas têm de ser descobertos e conquistados por seu próprio pensamento e trabalho. A única obrigação que se tem em relação aos outros, a este respeito, é manter um sistema social que deixe os homens livres para conquistarem, ganharem e manterem os seus valores.

Todo código de ética é baseado e derivado da metafísica, ou seja: de uma teoria sobre a natureza fundamental do universo no qual o homem vive e age. A ética altruísta é baseada em uma metafísica de “universo malevolente” na teoria de que o homem, por sua natureza própria, é desamparado e condenado — que sucesso, felicidade, conquista são impossíveis para ele — que emergências, desastres, catástrofes são a norma de sua vida, e que sua meta primordial é combatê-los.

Como a refutação empírica mais simples daquela metafísica — enquanto prova do fato de que o universo material não é desfavorável ao homem, e que catástrofes são a exceção, não a regra de sua existência — observe as fortunas feitas por companhias de seguro.

Observe também que os defensores do altruísmo não são capazes de basear a sua ética em quaisquer fatos de existência normal e que eles sempre oferecem situações tipo “bote salva-vidas” como exemplos a partir dos quais tirar regras de conduta moral. (“O que você deve fazer se você e outro homem estiverem em um barco salva-vidas que só tenha capacidade para um?”, etc.)

O fato é que os homens não vivem em barcos salva-vidas — e um barco salva-vidas não é o lugar em que se deve basear a metafísica.

O propósito moral da vida de um homem é a conquista de sua própria felicidade. Isto não significa que ele seja indiferente a todos, que a vida humana não tenha nenhum valor para ele e que não tenha motivo para ajudar outros em uma emergência. Mas significa, isto sim, que não subordina a sua vida ao bem-estar de outros; não se sacrifica pelas necessidades deles; que o alívio do sofrimento deles não é sua preocupação prioritária; que qualquer ajuda que ele dê é uma exceção, não uma regra, um ato de generosidade, não de obrigação moral; que tudo isto é marginal e incidental — assim como os desastres são marginais e incidentais no curso da existência humana — e que valores, não desastres, são a meta, a primeira preocupação e a força motivadora de sua vida.

(Fevereiro de 1963)

4. OS “CONFLITOS” DE INTERESSES ENTRE OS HOMENS

Ayn Rand

Alguns estudantes do Objetivismo acham difícil entender o princípio Objetivista de que “não existem conflitos de interesse entre homens racionais”.

Uma pergunta típica é a seguinte: “Suponha que dois homens se candidatem para o mesmo emprego. Apenas um pode ser empregado. Não será este um exemplo de conflito de interesses, e não se beneficiará um deles à custa do sacrifício do outro?”.

Existem quatro considerações inter-relacionadas envolvidas na visão dos interesses de um homem racional, mas ignoradas ou evadidas na pergunta acima e em todas as abordagens parecidas da questão. Eu as designaria como: (a) “Realidade”, (b) “Contexto”, (c) “Responsabilidade”, (d) “Esforço”.

(a) Realidade. O termo “interesses” é uma ampla abstração que cobre todo o campo da ética. Inclui as questões de: valores do homem, seus desejos, metas e sua verdadeira conquista, na realidade. Os “interesses” de um homem dependem do tipo de meta que escolha buscar; sua escolha de metas depende dos seus desejos,

estes dependem dos seus valores — e, para um homem racional, os valores dependem do juízo de sua razão.

Os desejos (ou sentimentos ou emoções ou vontades ou caprichos) não são armas da cognição; não são um padrão válido de valor, nem um critério válido dos interesses do homem. O mero fato de um homem desejar algo não constitui uma prova de que o objeto do seu desejo é bom, nem de que a conquista é realmente de seu interesse.

Alegar que os interesses de um homem são sacrificados toda vez que um desejo seu é frustrado, é ter uma visão subjetivista dos valores e interesses do homem. O que significa: acreditar que é adequado, moral e possível ao homem alcançar suas metas, indiferentemente de contradizerem os fatos da realidade ou não. O que significa: ter uma visão irracional ou mística da existência. O que significa: não merecer nenhuma consideração adicional.

Ao escolher suas metas (os valores específicos que visa obter e/ou manter), um homem racional é guiado pelo seu pensar (por um processo da razão) — não por seus sentimentos ou desejos. Não considera desejos como premissas irreduzíveis, como aquelas dadas, que é destinado irresistivelmente a buscar. Ele não considera “porque eu o quero” ou “porque eu tenho vontade” como uma causa ou validação suficiente de seus atos. Escolhe e/ou identifica seus desejos por um processo da razão e não age para realizar um desejo até e a menos que seja capaz de racionalmente validá-lo no contexto completo do seu conhecimento e dos seus outros valores e objetivos. Ele não age até que possa dizer: “Eu quero isto porque é certo.”

A Lei de Identidade ($A \text{ é } A$) é a consideração suprema de um homem racional no processo de determinar seus interesses. Ele sabe que o contraditório é o impossível, que uma contradição não pode ser alcançada na realidade, e que a tentativa de alcançá-la pode somente levar ao desastre e à destruição. Por conseguinte, não se permite ter valores contraditórios ou imaginar que a busca de uma contradição possa, um dia, ser de seu interesse.

Apenas um irracionalista (ou místico ou subjetivista — em cuja categoria posiciono todos aqueles que consideram a fé, os sentimentos ou desejos como o padrão de valor de um homem) vive em um perpétuo conflito de interesses. Não somente os seus supostos interesses se chocam com os de outros homens, mas também se chocam entre si.

Ninguém considera difícil descartar de uma consideração filosófica o problema de um homem que se lamenta de que a vida o colocou num conflito irreconciliável porque ele não pode comer a sobremesa e ao mesmo tempo guardá-la. Este problema não adquire validade intelectual por ser ampliado até englobar questões além de sobremesas — se for expandido para todo o universo, como nas doutrinas do Existencialismo, ou apenas para poucos caprichos e evasões eventuais, como nas visões da maior parte das pessoas a respeito dos seus interesses.

Quando uma pessoa alcança o estágio de afirmar que os interesses do homem se conflitam com a realidade, o conceito “interesses” deixa de ser significativo — e o problema deste deixa de ser filosófico e se torna psicológico.

(b) Contexto. Assim como um homem racional não possui nenhuma convicção fora de contexto — ou seja: sem relacioná-la com o resto do seu conhecimento e resolver quaisquer possíveis contradições —, também não possui ou busca nenhum desejo fora de contexto. E não julga o que é ou não é de seu interesse fora de contexto.

Esquecer o contexto é uma das principais armas psicológicas de evasão. Com relação aos desejos do indivíduo, há duas formas de abandonar o contexto: as questões de alcance e de meios.

Um homem racional vê seus interesses em termos de toda uma vida e seleciona as suas diretrizes de acordo, isto não significa que tenha de ser onisciente, infalível ou clarividente. Significa que ele não vive sua vida a curto prazo e não vagueia como um bebedor impulsivo pelo imprevisto. Significa que não considera nenhum momento como separado do contexto do resto de sua vida, e que não permite conflitos ou contradições entre os seus interesses de curto ou longo prazos. Ele não se torna seu próprio destruidor buscando um desejo, hoje, que destruirá todos os seus valores, amanhã.

Um homem racional não se permite melancólicos desejos dirigidos a fins divorciados dos meios de que dispõe. Não se apega a um desejo sem saber (ou aprender) e considerar os meios pelos quais conseguiu-lo. Dado que sabe que a natureza não provê o homem de satisfação automática dos seus desejos; que as metas e valores de um homem devem ser conquistados pelo seu próprio esforço; que as vidas e esforços de outros homens não são sua propriedade e não estão lá para servir aos seus desejos — um homem racional não tem

um desejo ou busca um objetivo que não possa ser alcançado direta ou indiretamente por seu próprio esforço.

É com um entendimento adequado deste “indiretamente” que a questão social decisiva inicia-se.

Viver em uma sociedade, ao invés de numa ilha deserta, não alivia o homem de sua responsabilidade de sustentar sua própria vida. A única diferença é que ele sustenta a sua vida comercializando os seus produtos ou serviços pelos produtos ou serviços de outros. E, neste processo de comércio, um homem racional não procura ou deseja nada mais ou nada menos do que seu próprio esforço possa ganhar. O que determina seus ganhos? O mercado livre, isto é: a escolha e julgamento voluntários dos homens que estão prontos a comercializar com ele seus próprios esforços.

Quando um homem negocia com outros, está contando — explícita ou implicitamente — com a racionalidade deles, ou seja; com a habilidade destes de reconhecerem o valor objetivo do seu trabalho. (Um negócio baseado em qualquer outra premissa é um jogo de truques ou uma fraude.) Deste modo, quando um homem racional busca uma meta em uma sociedade livre, não se coloca à mercê dos caprichos, favores ou preconceitos de outros; depende somente do seu próprio esforço: diretamente, fazendo trabalho objetivamente de valor — indiretamente, através da avaliação objetiva do seu trabalho por outros.

É neste sentido que um homem racional nunca mantém um desejo ou busca um objetivo que não possa ser alcançado por seu próprio esforço. Ele comercializa valor por valor. Nunca procura ou deseja o imerecido. Se

decide alcançar um objetivo que requer a cooperação de muitas pessoas, nunca conta com nada mais do que a sua própria habilidade de persuadi-las, bem como a concordância voluntária delas.

É desnecessário dizer que um homem racional nunca distorce ou corrompe seus próprios critérios e juízo para apelar à irracionalidade, estupidez e desonestidade de outros. Ele sabe que este rumo é suicida. Sabe que a única chance prática de se alcançar qualquer grau de sucesso ou qualquer coisa humanamente desejável repousa em negociar com aqueles que são racionais, indiferentemente de serem muitos ou poucos. Se, em qualquer circunstância dada, é possível obter vitória, somente a razão: pode logr  la. E, em uma sociedade livre, indiferentemente de quão difícil seja a luta, a razão    que, por final, vence.

Dado que nunca abandona o contexto das questões com as quais lida, um homem racional aceita aquela luta como de seu interesse — porque sabe que a liberdade    de seu interesse. Sabe que a luta para alcançar seus valores inclui a possibilidade de derrota. Também sabe que não há nenhuma alternativa e nenhuma garantia automática de sucesso pelo esforço humano, nem ao lidar com a natureza, nem com outros homens. Então ele não julga os seus interesses por nenhum fracasso específico, nem pelo alcance de nenhum momento em particular. Vive e julga a longo prazo. E assume a completa responsabilidade de saber que condi  es são necessárias para a conquista dos seus objetivos.

(c) Responsabilidade. Esta última é a forma particular da responsabilidade intelectual da qual a maioria das pessoas foge. Essa fuga é a causa majoritária de suas frustra  es e fracassos.

A maior parte das pessoas tem desejos fora de qualquer contexto, como se fossem metas suspensas em um vácuo nebuloso, a névoa escondendo qualquer conceito sobre os meios para atingi-las. Elas se despertam mentalmente apenas o tempo suficiente para proferir um “eu desejo” e param aí, e esperam, como se o resto dependesse de alguma força desconhecida.

Elas fogem é da responsabilidade de julgar o mundo social. Consideram o mundo como dado. “Um mundo que eu nunca construí” é a essência mais profunda de sua atitude — e procuram apenas se ajustar sem críticas aos requisitos incompreensíveis daqueles incognoscíveis outros que, estes sim, construíram o mundo, quem quer que tenham sido.

Mas humildade e presunção são dois lados da mesma moeda psicológica. Na disposição de se entregar cegamente à mercê de outros, existe o privilégio implícito de fazer demandas cegas aos seus mestres.

Existem inúmeras maneiras para este tipo de “humildade metafísica” se revelar. Por exemplo, há o homem que deseja ser rico, mas jamais pensa em descobrir que meios, ações e condições são necessários para alcançar a riqueza. Quem é ele para julgar? Nunca construiu o mundo — e “ninguém lhe deu uma oportunidade”.

Existe a garota que deseja ser amada, mas nunca pensa em descobrir o que é o amor, que valores este requer, e se ela possui alguma virtude pela qual possa ser amada. Quem é ela para julgar? O amor, sente ela, é um benefício inexplicável — então simplesmente o almeja, sentindo que alguém a privou da sua quota na distribuição de benefícios.

Há os pais que sofrem profunda e genuinamente porque o seu filho (ou filha) não os ama, e que, simultaneamente, ignoram, se opõem a ou tentam destruir tudo que sabem das convicções, valores e diretrizes de seu filho, nunca pensando na conexão entre estes dois fatos, nunca fazendo uma tentativa de entender seu filho. O mundo que nunca construíram e que não ousam desafiar, disse-lhes que as crianças amam seus pais automaticamente.

Existe o homem que quer um emprego, mas jamais pensa em descobrir que qualificações este requer, ou de que se constitui o fazer um bom trabalho. Quem é ele para julgar? Nunca construiu o mundo. Alguém lhe deve uma vida. Como? De alguma maneira.

Um arquiteto europeu meu conhecido estava falando, um dia, da sua viagem para Porto Rico. Descreveu — muito indignado em relação ao universo como um todo — a sordidez das condições de vida dos porto-riquenhos. Então descreveu as maravilhas que a habitação moderna poderia fazer para eles, as quais havia sonhado em detalhes, incluindo refrigeradores elétricos e banheiros azulejados. Eu perguntei: “Quem pagaria por isto?” Ele respondeu, num tom de voz levemente ofendido, quase irado: “Ah, isto não cabe a mim me preocupar. A incumbência de um arquiteto é somente projetar o que deveria ser feito. Deixe que outra pessoa pense no dinheiro”.

Esta é a psicologia de onde partiram todas as “reformas sociais” ou “serviços sociais” ou “experiências nobres” ou a destruição do mundo.

Ao reduzir a responsabilidade pelos próprios interesses e pela própria vida, se reduz a

responsabilidade de alguma vez ter de considerar os interesses e vida de outros — daqueles outros que devem, de alguma maneira, proporcionar a satisfação dos nossos próprios desejos.

Quem quer que permita um “de alguma maneira” dentro de sua visão dos meios pelos quais seus desejos devem ser alcançados, é culpado daquela “humildade metafísica” que, psicologicamente, é a premissa de um parasita. Como apontou Nathaniel Branden em uma palestra, “de alguma maneira” sempre significa “alguém”.

(d) Esforço. Uma vez que um homem racional sabe que deve conquistar suas metas por seu próprio esforço, sabe que nem a riqueza nem empregos nem quaisquer valores humanos existem em uma quantidade dada, limitada, estática, aguardando ser dividida. Ele sabe que todos os benefícios têm de ser produzidos, que o ganho de um homem não representa a perda de outro, que a realização de um homem não é obtida à custa daqueles que não a alcançaram.

Portanto, ele nunca imagina ter algum tipo de direito a reivindicar o imerecido, unilateral, a qualquer ser humano - e nunca deixa os seus interesses à mercê de qualquer outra pessoa ou de uma ideia concreta, específica. Pode precisar de clientes, mas não de um cliente em particular — pode precisar de fregueses, mas não de um freguês em particular — pode precisar de um emprego, mas não de um emprego em particular.

Se encontra competição, ou a enfrenta, ou escolhe um outro tipo de trabalho. Não existe um emprego tão baixo em que seu melhor e mais habilidoso desempenho passe despercebido e não apreciado: não em uma

sociedade livre. Pergunte a qualquer gerente de empresa.

Somente abúlicos, parasitas da escola da “metafísica da humildade”, veem todo competidor como uma ameaça, porque o pensamento de ganhar uma posição por mérito pessoal não faz parte de sua visão de vida. Eles consideram a si mesmos como mediocridades substituíveis que nada têm a oferecer e que lutam em um universo “estático”, pelo benefício sem causa de alguém.

Um homem racional sabe que não se vive por meio de “sorte”, “chances” ou favores, que não existe algo como uma “única chance” ou uma única oportunidade, e que isto é garantido precisamente pela existência da competição. Ele não considera nenhuma meta específica e concreta ou valor como insubstituível. Sabe que apenas pessoas são insubstituíveis — apenas aquelas que se ama.

Sabe, também, que não há conflitos de interesses entre homens racionais, nem mesmo na questão do amor. Assim como qualquer outro valor, o amor não é uma quantidade estática a ser dividida, mas uma resposta ilimitada a ser ganha. O amor por um amigo não é uma ameaça ao amor por outro, e nem o é o amor pelos vários membros de uma família, admitindo-se que eles o ganharam. A forma mais exclusiva — o amor romântico — não é uma questão de competição. Se dois homens estão apaixonados pela mesma mulher, o que ela sente por qualquer um deles não é determinado pelo que sente pelo outro e nem tampouco é tirado dele. Se ela escolhe um, o “perdedor” não poderia ter tido o que o “vencedor” ganhou.

E somente entre pessoas irracionais, motivadas emocionalmente, cujo amor está divorciado de quaisquer critérios de valor, que rivalidades ocasionais, conflitos acidentais e escolhas cegas prevalecem. Mas então, quem quer que vença não vence totalmente. Entre os movidos-a-emoção, nem o amor nem qualquer outra emoção tem qualquer significado.

Essas são, em breve essência, as quatro considerações majoritárias envolvidas na visão de um homem racional sobre os seus interesses.

Agora retornemos à pergunta feita originalmente — sobre os dois homens se candidatando ao mesmo emprego — e observemos de que maneira ela ignora ou opõe estas quatro considerações.

(a) Realidade. O mero fato de que dois homens desejem o mesmo emprego não constitui prova de que qualquer um deles esteja qualificado para ele ou o mereça e de que seus interesses sejam prejudicados, se não o obtiver.

(b) Contexto. Ambos devem saber que, se desejam o mesmo emprego, sua meta só se torna possível pela existência de um interesse empresarial capaz de prover emprego — que este interesse empresarial requer a disponibilidade de mais de um candidato para qualquer emprego — que se existisse somente um candidato, ele não conseguiria o emprego, porque o interesse empresarial teria que fechar as suas portas — e que sua competição para o mesmo emprego é de seu interesse, muito embora um deles perca naquele conflito específico.

(c) Responsabilidade. Nenhum homem tem o direito moral de declarar que não quer considerar todas estas coisas, apenas quer um emprego. Não lhe é dado o direito a nenhum desejo ou “interesse” sem o conhecimento do que é requisitado para tornar sua execução possível.

(d) Esforço. Quem quer que pegue o emprego, o ganhou (pressupondo-se que a escolha do empregador seja racional). Este benefício se deve ao seu próprio mérito — não ao “sacrifício” do outro homem, que nunca teve nenhum direito adquirido sobre o emprego. O fracasso em dar a um homem o que nunca lhe pertenceu dificilmente pode ser descrito como “sacrificar seus interesses”.

Toda a discussão acima somente se aplica a relacionamentos entre homens racionais e não mais do que a uma sociedade livre. Nesta, não se tem de tratar com os que são irracionais. Um indivíduo é livre para evitá-los.

Em uma sociedade carente de liberdade não existe, para ninguém, a possibilidade de buscar interesse algum; nada é possível, exceto a destruição gradual e geral.

(Agosto de 1962)

5. NÃO SOMOS TODOS EGOÍSTAS?

Nathaniel Branden

Determinadas variantes desta pergunta são frequentemente levantadas como objeção àqueles que defendem uma ética de auto-interesse racional. Por exemplo, às vezes: “Cada um faz o que verdadeiramente quer fazer — do contrário, não faria”. Ou; “Ninguém se sacrifica realmente. Já que toda ação proposital é motivada por algum valor ou meta que o agente deseja, age-se sempre egoisticamente, sabendo-se ou não”.

Para desembaraçar a confusão intelectual envolvida neste ponto de vista, consideremos que fatos da realidade conduzem a uma questão como egoísmo versus auto sacrifício, ou egoísmo versus altruísmo, e o que o conceito de “egoísmo” significa e necessariamente acarreta.

A questão do egoísmo versus auto sacrifício emerge em um contexto ético. A ética é um código de valores que guia as escolhas e ações do homem — as escolhas e ações que determinam o propósito e o rumo de sua vida. Ao escolher suas ações e objetivos, o homem enfrenta alternativas constantes. Para optar, requer um critério de valor — um propósito ao qual suas ações devem servir e visar. “‘Valor’ pressupõe uma resposta à pergunta: de valor para quem e para que?” (*A Revolta*

de Atlas). Qual deve ser o objetivo ou propósito das ações de um homem? Quem deve ser o pretendido beneficiário de suas ações? Deve ele sustentar, como seu propósito moral básico, a realização de sua própria vida e felicidade — ou deveria o seu propósito moral básico servir aos desejos e necessidades de outros?

O choque entre egoísmo e altruísmo repousa em suas respostas conflitantes a estas perguntas. O egoísmo sustenta que o homem é um fim em si mesmo; o altruísmo, que o homem é um meio para os fins de outros. O egoísmo sustenta que, moralmente, o beneficiário de uma ação deveria ser a pessoa que age; o altruísmo, que, moralmente, o beneficiário de uma ação deveria ser outro, e não a pessoa que age.

Ser egoísta é estar motivado pela preocupação com os próprios interesses. Isto exige que se considere o que constitui os interesses de um indivíduo e como alcançá-los — que valores e metas buscar, que princípios e políticas adotar. Se um homem não estiver interessado nesta questão, não se poderá dizer objetivamente que se interessa ou deseja seu auto-interesse; não se pode estar interessado em ou desejar aquilo de que não se tem conhecimento.

O egoísmo vincula: (a) uma hierarquia de valores estabelecida pelo padrão dos auto-interesses de alguém, e (b) a recusa a sacrificar um valor maior a um menor ou a algo carente de valor.

Um homem genuinamente egoísta sabe que somente a razão pode determinar o que é, na verdade, do seu auto-interesse, que buscar contradições ou tentativas de agir em provocação aos fatos da realidade é autodestrutivo — e a autodestruição não é de seu auto-

interesse. “Pensar é do auto-interesse do homem; interromper a sua consciência, não. Escolher as suas diretrizes no contexto do seu conhecimento, seus valores e sua vida é do auto-interesse do homem; agir no impulso do momento, sem consideração ao seu contexto de longo prazo, não. Existir como um ser produtivo é do auto-interesse do homem; uma tentativa de existir como um parasita, não. Procurar a vida adequada a sua natureza é do auto-interesse do homem; procurar viver como um animal, não”.

Porque um homem genuinamente egoísta escolhe as suas diretrizes orientado pela razão — e porque os interesses de homens racionais não se chocam — outros homens podem, frequentemente, beneficiar-se de suas ações. Mas o benefício de outros homens não é seu propósito ou objetivo básico; seu próprio benefício são seu propósito básico e objetivo consciente que dirigem suas ações. [\[6\]](#)

Para tornar este princípio inteiramente claro, consideremos um exemplo extremo de uma ação, que é, na verdade, egoísta, mas que, convencionalmente, poderia ser chamada de auto sacrifício: a disposição de um homem para morrer a fim de salvar a vida da mulher que ama. De que modo seria este homem o beneficiário de sua ação?

A resposta é dada em *A Revolta de Atlas* — na cena em que Galt, sabendo estar por ser preso, diz a Dagny: “Se eles tiverem a menor suspeita a respeito do que somos um para o outro, vão colocá-la em uma sessão de tortura — quero dizer, tortura física — diante dos meus olhos, em menos de uma semana. Não vou esperar por isto. Na primeira menção de uma ameaça a você, vou me

matar e fazê-los parar bem aí... não preciso lhe dizer que, se eu fizer isto, não será um ato de auto sacrifício. Não me importa viver nas condições deles. Não estou a fim de obedecê-los e não estou a fim de ver você sofrendo um assassinato planejado. Não haverá nenhum valor para buscar depois, disto — e não estou a fim de viver sem valores.” Se um homem ama uma mulher tão intensamente que não quer sobreviver à sua morte, se a vida não pode oferecer-lhe mais nada a este preço, então morrer para salvá-la não é um sacrifício.

O mesmo princípio se aplica a um homem que se encontra em uma ditadura, que conscientemente arrisca a sua vida para obter a liberdade. Para classificar o seu ato de “auto sacrifício”, ter-se-ia que admitir que ele preferiria viver como escravo. O egoísmo de um homem que está disposto a morrer, se necessário, lutando por sua liberdade, repousa no fato de não estar disposto a viver num mundo onde já não é capaz de agir sob o seu próprio juízo — isto é, um mundo onde condições humanas de existência já não são possíveis para ele.

O egoísmo ou não-egoísmo de uma ação deve ser determinado objetivamente, e não pelos sentimentos da pessoa que age. Assim como sentimentos não são armas da cognição, também não são um critério, na ética.

Obviamente, para agir, tem-se de ser movido por algum motivo pessoal: deve-se “querer”, em algum sentido, desempenhar a ação. A questão do egoísmo de uma ação ou do seu não-egoísmo depende, não do fato do indivíduo querer ou não a efetuar, mas apenas do porquê quer fazê-lo. Por que critério escolheu sua ação? Para alcançar qual objetivo?

Se um homem proclamasse que sentira que melhor beneficiaria os outros roubando-os ou assassinando-os, os homens não estariam dispostos a reconhecer altruísmo em suas ações. Pela mesma lógica e razões, se um homem busca um rumo de autodestruição cega, seu sentimento de que ele tem algo a ganhar através disto, não estabelece que suas ações são egoístas.

Se, motivada unicamente por senso de caridade, compaixão, obrigação ou altruísmo, uma pessoa renuncia a um valor, desejo ou objetivo em favor do prazer, desejos ou necessidades de outra pessoa a quem valoriza menos do que aquilo a que renunciou — este é um ato de auto sacrifício. O fato de uma pessoa poder sentir que “quer” fazê-lo, não torna a sua ação egoísta ou estabelece objetivamente que ela é a beneficiária da ação.

Suponha, por exemplo, que um filho escolha a carreira que deseja através de critérios racionais, mas aí renuncie a ela para agradar sua mãe, que prefere que siga uma carreira diferente, que tenha mais prestígio aos olhos dos vizinhos. O garoto acede ao desejo de sua mãe porque aceitou isto como sua obrigação moral: acredita que seu dever como filho consiste em colocar a felicidade de sua mãe acima da sua própria, mesmo que saiba que a exigência da mãe é irracional e mesmo que saiba que está se sentenciando a uma vida de miséria e frustração. É absurdo para os defensores da doutrina “todos somos egoístas” declararem que, já que o garoto está motivado pelo desejo de ser “virtuoso” ou de evitar a culpa, nenhum auto sacrifício está envolvido, e sua ação é verdadeiramente egoísta. O que se evita é a pergunta de por que o garoto sente e deseja de tal forma. Emoções e desejos não são premissas irredutíveis, desprovidas de causa, são o produto das

premissas que se aceitou. O garoto “quer” renunciar à sua carreira apenas porque aceitou a ética do altruísmo; crê ser imoral agir para seu próprio auto-interesse. Este é o princípio que está dirigindo suas ações.

Defensores da doutrina “todos somos egoístas” não negam que, sob a pressão da ética altruísta, os homens podem intencionalmente agir contra sua própria felicidade, a longo prazo. Eles simplesmente afirmam que em algum sentido maior, indefinível, esses homens ainda estão agindo “egoisticamente”. Uma definição de “egoísmo” que inclui e permite a possibilidade de intencionalmente agir contra a felicidade a longo prazo de um indivíduo, é uma contradição em termos.

É apenas o legado do misticismo que permite aos homens imaginarem que ainda estão falando com sentido quando declaram que se pode procurar a felicidade na renúncia a ela.

A falácia básica no argumento “todos somos egoístas” consiste em um equívoco extraordinariamente brutal. É um truísmo psicológico — uma tautologia — pelo qual todo comportamento intencional é motivado. Mas igualar “comportamento motivado” com “comportamento egoísta” é zerar a distinção entre um fato elementar da psicologia humana e o fenômeno da escolha ética. É fugir ao problema central da ética, a saber: o quê motiva o homem?

Um egoísmo genuíno — isto é: um interesse genuíno por saber o que é do auto-interesse do indivíduo, uma aceitação da responsabilidade de conquistá-lo, uma recusa a jamais traí-lo agindo sob caprichos cegos, estado de espírito, impulso ou sentimento do momento, uma lealdade sem compromissos com juízos, convicções

e valores próprios — representa uma profunda conquista moral. Aqueles que afirmam que “todos somos egoístas” comumente apresentam sua afirmação como uma expressão de cinismo e desdém. Mas a verdade é que sua afirmação faz à Humanidade um elogio que não merece.

(Setembro de 1962)

6. A PSICOLOGIA DO PRAZER

Nathaniel Branden

Prazer, para o homem, não é um luxo, mas uma necessidade psicológica profunda.

Prazer (no sentido mais amplo do termo) é uma concomitante metafísica da vida, a recompensa e a consequência da ação bem-sucedida — assim como a dor é a insígnia do fracasso, destruição e morte.

Através do estado de alegria, o homem experimenta o valor da vida, o sentido de que a vida vale a pena ser vivida, de que vale a pena lutar para mantê-la. Para que viva, o homem deve agir a fim de conquistar valores. Prazer ou alegria é, ao mesmo tempo, uma recompensa emocional por um ato bem-sucedido e um incentivo para continuar agindo.

Além disso, devido ao significado metafísico do prazer para o homem, o estado de alegria lhe dá uma experiência direta de sua própria eficácia, de sua competência em lidar com os fatos da realidade, de alcançar seus valores, de viver. Implicitamente contido na experiência do prazer está o sentimento: “Estou no controle de minha, “existência” — assim como implicitamente contido na experiência da dor está o sentimento: “Estou indefeso”. Como o prazer emocionalmente acarreta um sentido de eficácia, então a dor emocional acarreta um sentimento de impotência.

Deste modo, ao permitir que o homem experimente, em sua própria pessoa, o sentido de que a vida é um valor, e que ele é um valor, o prazer serve como combustível emocional da existência do homem.

Assim como o mecanismo prazer-dor do corpo do homem funciona como um barômetro de saúde ou doença, o mecanismo prazer-dor de sua consciência funciona pelo mesmo princípio, agindo como barômetro do que é a favor ou contra si, do que é benéfico ou prejudicial a sua vida. Mas o homem é um ser de consciência volitiva, não possui ideias inatas nem conhecimento infalível ou automático a respeito do que depende sua sobrevivência. Ele tem de escolher os valores que devem guiar os seus atos e determinar suas diretrizes. Seu mecanismo emocional trabalha de acordo com o tipo de valores que escolhe, São os seus valores que determinam o que o homem sente ser a seu favor ou contra si; são os seus valores que determinam o que procura por prazer.

Se um homem cometer um erro em sua escolha de valores, seu mecanismo emocional não o corrigirá: este não possui vontade própria. Se os valores de um homem forem tais que deseje coisas que, de fato e na realidade, o levem à destruição, seu mecanismo emocional não o salvará, mas, ao invés disso, o incitará em direção à destruição: ele terá de o colocar ao contrário, contra si mesmo e contra os fatos da realidade, contra sua própria vida. O mecanismo emocional é como um computador eletrônico: o homem tem o poder de programá-lo, mas não, absolutamente, de mudar sua natureza — de modo que, se fizer a programação errada, não será capaz de escapar do fato da maioria dos desejos destrutivos terem, para ele, a intensidade emocional e a urgência de atos que salvam a vida. Ele possui, é claro, o poder de

mudar a programação — mas apenas pela mudança de seus valores.

Os valores básicos de um homem refletem sua visão consciente e subconsciente de si mesmo e da existência. Eles são a expressão da (a) natureza e grau de sua autoestima ou falta dela, e (b) extensão do que considera o universo aberto ou fechado à sua compreensão e ação — isto é, a extensão até onde sustenta uma visão benevolente ou maléfica da existência. Deste modo, as coisas que um homem procura por prazer ou alegria são profundamente reveladoras do ponto de vista psicológico; são o índice de seu caráter e alma. (Por “alma” quero dizer: a consciência de um homem e seus valores motivadores básicos).

Há, claramente, cinco áreas (interconectadas) que permitem ao homem experienciar a alegria da vida: trabalho produtivo, relacionamento humano, recreação, arte e sexo.

Trabalho produtivo é a mais fundamental delas: através do trabalho, o homem ganha o seu sentido básico de controle sobre a existência — seu sentido de eficácia —, que é a fundação necessária da habilidade de aproveitar qualquer outro valor. O homem era cuja vida falta direção ou propósito, o homem que não possui um objetivo criativo, necessariamente sente-se abandonado e fora de controle; o homem que se sente abandonado e fora de controle, sente-se inadequado e impróprio para a existência; e o homem que se sente impróprio para a existência, é incapaz de aproveitá-la.

Uma das marcas distintivas de um homem que sente autoestima, que considera o universo aberto ao seu esforço, é o profundo prazer que experimenta no

trabalho produtivo de sua mente; sua alegria de vida é alimentada por seu interesse constante em crescer em conhecimento e habilidade — pensar, alcançar, mover-se para frente, encontrar novos desafios e ultrapassá-los — de ficar orgulhoso de uma eficácia em constante expansão.

Um tipo diferente de alma é revelada pelo homem que, predominantemente, tira prazer em trabalhar somente na rotina e naquilo que lhe é familiar, que está inclinado a aproveitar o trabalho em um estado de semi-atordoamento, que vê felicidade na ausência de desafios ou de lutas ou esforços: a alma de um homem profundamente deficiente em autoestima, para quem o universo surge como desconhecido e vagamente ameaçador; o homem cujo impulso motivador central é a ambição por segurança, não a segurança obtida pela eficiência, mas a de um mundo no qual a eficiência não é exigida.

Ainda um tipo diferente de alma é revelado pelo homem que acha inconcebível que o trabalho — qualquer forma de trabalho — possa ser agradável, que considera o esforço de ganhar a subsistência como um mal necessário, que sonha somente com os prazeres que começam quando o dia de trabalho termina, o prazer de afogar sua mente em álcool ou televisão ou bilhar ou mulheres, o prazer de não ser consciente: a alma de um homem sem um fiapo de autoestima, que nunca esperou que o universo fosse compreensível e toma seu pavor letárgico por ele como algo certo, e cuja única forma de alívio e única noção de alegria são breves faíscas de prazer produzidas por sensações que não demandam esforço algum.

Ainda um outro tipo de alma é revelado pelo homem que tem prazer, não em realizações, mas em destruição, cuja ação é dirigida, não a atingir a eficiência, mas a dominar aqueles que a atingiram: a alma de um homem tão miseravelmente desprovido de autovalor e tão dominado pelo terror da existência, que sua forma única de auto realização é desencadear seu ressentimento e ódio contra aqueles que não partilham seu estado, aqueles que estão aptos para viver — como se, pela destruição do confiante, do forte e do saudável, pudesse converter impotência em eficiência.

Um homem racional e autoconfiante é motivado por um amor por valores e por um desejo de alcançá-los. Um neurótico é motivado pelo medo e pelo desejo de escapar dele. Esta diferença em motivação é refletida, não apenas nas coisas que cada tipo de homem procura por prazer, mas na natureza do prazer que experimenta.

A qualidade emocional do prazer experimentado pelos quatro homens descritos acima, por exemplo, não é a mesma. A qualidade de qualquer prazer depende de processos mentais que lhe dão origem e acompanham, e da natureza dos valores envolvidos. O prazer de utilizar a consciência do indivíduo adequadamente e o “prazer” de ser inconsciente não são os mesmos — assim como o prazer de alcançar valores reais, de ganhar um sentimento autêntico de eficiência, e o “prazer” de diminuição temporária do sentido do indivíduo de medo e abandono, não são os mesmos. O homem que sente autoestima experimenta a alegria pura e não-adulterada de utilizar suas faculdades adequadamente e de alcançar, na realidade, valores verdadeiros — um prazer do qual os outros três homens podem não ter noção, bem como ele não tem noção do estado confuso e sombrio que eles chamam de “prazer”.

Este mesmo princípio aplica-se a todas as formas de alegria. Deste modo, no domínio das relações humanas, uma forma diferente de prazer é experimentada, um tipo diferente de motivação é envolvido e um tipo diferente de caráter é revelado pelo homem que procura por alegria a companhia de seres humanos com inteligência, integridade e autoestima, que divide seus critérios rigorosos e pelo homem que está apto a divertir-se apenas com seres humanos que não possuem critérios, quaisquer que sejam, e com quem, e por conseguinte sente-se livre para ser ele mesmo — ou pelo homem que encontra prazer somente na companhia de pessoas que despreza, que pode comparar consigo mesmo favoravelmente — ou pelo homem que encontra prazer apenas entre pessoas que pode enganar e manipular, de quem ele tira o mais baixo substituto neurótico para um sentido de genuína eficiência: um sentido de poder.

Para um homem racional, psicologicamente saudável, o desejo pelo prazer é o desejo de comemorar seu controle sobre a realidade. Para o neurótico, o desejo por prazer é a desejo de escapar da realidade.

Agora considere a esfera da recreação. Por exemplo, uma festa. Um homem racional desfruta uma festa como uma recompensa emocional de uma realização, e pode tirar prazer dela apenas se, de fato, envolve atividades agradáveis, como ver pessoas de que gosta, encontrar pessoas novas que acha interessantes, participar de conversas nas quais algo que valha a pena dizer e ouvir esteja sendo dito e ouvido. Mas um neurótico pode “desfrutar” uma festa por razões não relacionadas a atividades reais, que estão acontecendo: pode odiar ou desprezar ou temer todas as pessoas presentes, pode agir como um bobo espalhafatoso e sentir-se secretamente envergonhado disto — mas sentirá que

está aproveitando tudo porque as pessoas estão emitindo as vibrações de aprovação, ou porque é uma distinção social ter sido convidado para essa festa, ou porque outras pessoas manifestam estar alegres, ou porque a festa já o dispensou, pela duração de uma noite, do terror de estar sozinho.

O “prazer” de estar bêbado é obviamente o prazer de escapar da responsabilidade da consciência. E assim o são reuniões sociais realizadas com nenhum outro propósito senão a expressão do caos histórico, onde os convidados vagueiam num torpor alcoólico, tagarelando ruidosa e insensatamente e desfrutando a ilusão de um universo onde não se é sobrecarregado com propósito, lógica, realidade ou consciência.

Observe, nesta sequência lógica, os *beatnicks* modernos — por exemplo, sua maneira de dançar. O que se vê não são sorrisos de alegria autêntica, mas de olhos fixos, vagos, movimentos desorganizados, convulsivos, corpos que parecem corpos descentralizados, todos trabalhando muito — com um tipo de histeria determinada — para projetar um ar de despropósito, sem sentido, sem memória. Este é o “prazer” da inconsciência.

Ou considere o tipo mais calmo dos “prazeres” que preenche a vida de muitas pessoas: piqueniques familiares, chás de damas ou *happy hours*, bazares de caridade, férias vegetativas — todas as ocasiões de tédio sossegado que a todos interessam, nas quais o tédio é o valor. Tédio, para tais pessoas, significa segurança, o conhecido, o habitual, a rotina — a ausência do novo, do excitante, do não-familiar, do exigente.

O que é um prazer exigente? Um prazer que exige a utilização da mente do indivíduo; não no sentido de resolver problemas, mas de exercitar o discernimento, o julgamento, a consciência.

Um dos principais prazeres da vida é oferecido ao homem pelas obras de arte. A arte, em seu mais alto potencial, como a projeção das coisas “como elas podem e ‘devem ser’” pode prover o homem de um combustível emocional inestimável. Mas, de novo, o tipo de obra de arte a que o indivíduo responde, depende de seus valores e premissas mais profundas.

Um homem pode procurar a projeção de heroico, inteligente, eficiente, dramático, resoluto, com estilo, engenhoso, desafiante; ele pode procurar o prazer da admiração, de estar em busca de grandes valores. Ou pode procurar a satisfação de contemplar as variantes da coluna de fofocas dos colegas vizinhos, com nada a exigir de si, nem em pensamento, nem em critérios de valor; pode sentir-se prazerosamente aquecido pelas projeções do conhecido e familiar, procurando sentir-se um pouco menos “estranho e amedrontado num mundo de que nunca participou”. Ou sua alma pode vibrar afirmativamente a projeções de horror e degradação humana, pode sentir-se gratificado pelo pensamento de que não é tão ruim quanto o anão viciado em drogas ou a lésbica aleijada de que leu a respeito; ele pode saborear uma arte que lhe diz que o homem é mau, que a realidade é incognoscível, que a existência é intolerável, que ninguém pode ajudar em nada, que seu terror secreto é normal.

A arte projeta uma visão implícita da existência — e é a própria visão do indivíduo da existência que determina a arte à qual responde. A alma do homem cuja peça

favorita é *Cyrano de Bergerac* é radicalmente diferente da alma daquele que prefere *Esperando Godot*.

Dos vários prazeres que o homem pode oferecer a si mesmo, o maior é o orgulho — o prazer que consegue em suas próprias realizações e na criação de seu próprio caráter. O prazer que consegue no caráter e realizações de outro ser humano é a admiração. A expressão maior da união mais intensa destas duas respostas — orgulho e admiração — é o amor romântico. Sua celebração é o sexo.

É nesta esfera, acima de tudo — em respostas romântico-sexuais de um homem —, que sua visão de si mesmo e da existência permanece eloquentemente revelada. Um homem se apaixona e sexualmente deseja a pessoa que reflete seus próprios valores mais profundos.

As respostas romântico-sexuais de um homem são psicologicamente reveladoras em dois aspectos cruciais: na sua escolha da parceira — e no significado, para ele, do ato sexual.

Um homem de autoestima, um homem apaixonado por si mesmo "e pela vida, sente uma necessidade intensa de encontrar seres Humanos a quem possa admirar — encontrar um igual espiritual a quem possa amar. A qualidade que mais o atrai é a autoestima — autoestima e um sentido não-nebuloso do valor da existência. Para este homem, o sexo é um ato de celebração, seu significado é um tributo a si mesmo e à mulher que escolheu a forma última de experimentar concretamente e em sua própria pessoa o valor e a alegria de estar vivo.

A necessidade de tal experiência é inerente à natureza do homem. Mas se um homem carece de autoestima para obtê-la, tenta falsificá-la — e escolhe sua parceira (subconscientemente) pelo padrão de sua habilidade em ajudá-lo a disfarçar esta necessidade, dando-lhe a ilusão de autovalor que não possui e de uma felicidade que não sente.

Assim, se um homem sentir-se atraído por uma mulher de inteligência, confiança e força, se sentir-se atraído por uma heroína, revelará um tipo de alma; se, ao invés, sentir-se atraído por uma irresponsável, indefesa e distraída, cuja fraqueza o permita sentir-se masculino, revelará outro tipo de alma; se sentir-se atraído por uma desmazelada assustada cuja falta de julgamento e critérios permitam-lhe sentir-se livre de reprovação, revelará outro tipo de alma, ainda.

O mesmo princípio, é claro, aplica-se às escolhas romântico-sexuais da mulher.

O ato sexual tem um significado diferente para a pessoa cujo desejo é alimentado pelo orgulho e admiração, a quem a auto-experiência prazerosa que proporciona é um fim em si mesma — e para a pessoa que procura no sexo a prova de masculinidade ou (feminilidade), ou o alívio do desespero, ou a defesa contra a ansiedade, ou uma fuga do tédio.

Paradoxalmente, estão os assim chamados caçadores-de-prazer — os homens que aparentemente vivem apenas pela sensação do momento, que estão apenas preocupados em “divertir-se” — que são psicologicamente incapazes de aproveitar o prazer como um fim em si mesmo. O neurótico caçador de prazer imagina que ao passar pelos movimentos de uma

celebração, está apto a fazer a si mesmo sentir que possui algo para celebrar.

Uma das marcas de autenticidade do homem que carece de autoestima — e a punição real de sua omissão moral e psicológica — é o fato de que todos os seus prazeres são prazeres de fuga dos dois perseguidores a quem ele traiu e de que não há escapatória: sua própria mente.

Já que a função do prazer é proporcionar ao homem um sentido de sua própria eficiência, o neurótico é apanhado num conflito mortal: é compelido, por sua natureza de homem, a sentir uma necessidade desesperada por prazer, enquanto uma confirmação e expressão de seu controle sobre a realidade — mas pode encontrar prazer apenas numa fuga da realidade. Esta é a razão por que seus prazeres não funcionam, por que lhe trazem, não uma sensação de orgulho, realização, inspiração, mas de culpa, frustração, desesperança e vergonha. O efeito, do prazer num homem que sente autoestima é o de uma recompensa ou confirmação. O efeito do prazer num homem que carece de autoestima é de uma ameaça — uma ameaça de ansiedade, o tremor de uma fundação precária de seu pseudo-autovalor, o aguçamento de um medo sempre-presente de que a estrutura entre em colapso, e ele encontre-se frente a uma realidade imperdoável, desconhecida, absoluta e austera.

Uma das reclamações mais comuns dos pacientes que procuram a psicoterapia é que nada possui o poder de dar-lhes prazer, a alegria autêntica lhes parece impossível. Este é o beco sem saída da política do prazer-como-escape.

Preservar uma clara capacidade para desfrutar a vida é uma realização moral e psicológica in comum. Ao contrário da crença popular, esta capacidade é a prerrogativa, não a irresponsabilidade ou a inflexão, consistente numa devoção irrenunciável ao ato de perceber a realidade, e de uma integridade intelectual escrupulosa. É a recompensa da autoestima.

(Fevereiro de 1964)

7. A VIDA NÃO REQUER UM PACTO?

Ayn Rand

Um pacto é um ajuste de reivindicações conflitantes por meio de concessões mútuas. Isto significa que ambas as partes, num pacto, possuem alguma reivindicação válida e algum valor a oferecer reciprocamente. E isto significa que ambas as partes concordam a respeito de algum princípio fundamental que serve como base para sua negociação.

É somente em relação às ideias ou informações, implementando um princípio básico aceito mutuamente, que o indivíduo pode assumir um compromisso. Por exemplo, pode barganhar com um comprador sobre o preço que quer receber por seu produto e concordar com uma quantia intermediária entre o que deseja deter e aquilo que lhe foi oferecido. O princípio básico aceito mutuamente, em tal caso, é o princípio do comércio, a saber: que o comprador deve pagar o vendedor pelo seu produto. Mas se o indivíduo quisesse ser pago, e o suposto comprador quisesse obter o produto dele por nada, nenhum pacto, acordo ou discussão seria possível, apenas a total rendição de um ou de outro.

Não pode haver um pacto entre o dono de uma propriedade e um ladrão; oferecer ao ladrão uma única colher de chá de sua prataria não seria um pacto, mas uma rendição total — o reconhecimento do direito deste sobre a propriedade daquele. Que valor ou concessão o

ladrão ofereceu em troca? E uma vez que o princípio das concessões unilaterais é aceito como a base de um relacionamento por ambas as partes, é apenas uma questão de tempo antes do ladrão se apoderar do resto. Como um exemplo deste processo, observe a atual política exterior dos Estados Unidos.

Não pode haver pacto entre a liberdade e o controle governamental; aceitar “apenas um pouco de controle” é renunciar ao princípio dos direitos individuais inalienáveis e substituí-lo pelo princípio do poder arbitrário e ilimitado do governo, entregando-se, assim, à escravidão gradual. Como um exemplo deste processo, observe a atual política interna dos Estados Unidos.

Não pode haver pacto a respeito de princípios básicos ou questões fundamentais. O que você consideraria como um “pacto” entre a vida e a morte? Ou entre a verdade e a falsidade? Ou entre a razão e a irracionalidade?

Hoje, entretanto, quando as pessoas falam de “pacto”, o que querem dizer não é uma concessão mútua legítima ou um negócio, mas precisamente a traição dos princípios de um indivíduo — a rendição unilateral a qualquer reivindicação irracional e infundada. A raiz desta doutrina é o subjetivismo ético, que sustenta que um desejo ou capricho é uma base moral irreduzível, que cada homem tem direito a todo desejo que queira fazer valer; equivale a defender que todos os desejos possuem a mesma validade moral, e que a única maneira pela qual os homens podem conviver bem juntos é submetendo-se a qualquer coisa e “comprometendo-se” com qualquer pessoa. Não é difícil ver quem lucra e quem perde com tal doutrina.

A imoralidade desta doutrina — e a razão pela qual o termo “pacto” implica no atual uso geral, um ato de traição moral — reside no fato de que requer homens para aceitar o subjetivismo ético como o princípio básico que substitui todos os princípios nas relações humanas e para sacrificar qualquer coisa como uma concessão aos caprichos de outros.

A pergunta “a vida não se quer pacto?” é geralmente feita por aqueles que falham ao diferenciar um princípio básico e algum desejo específico e concreto. Aceitar um emprego inferior àquele que se queria não é um “pacto”. Receber ordens do empregador a respeito de como fazer o trabalho para o qual se é empregado, não é um “pacto”. Viver exclusivamente com o que se ganha, não é um “pacto”.

A integridade não consiste na lealdade aos caprichos subjetivos de alguém, mas a princípios racionais. Um “pacto” (no sentido inescrupuloso desta palavra) não significa abandonar o conforto pessoal, mas as próprias convicções. Um “pacto” (no sentido inescrupuloso da palavra) não consiste em fazer algo de que não se gosta, mas em fazer algo que se sabe incorreto. Acompanhar o marido ou a esposa a um concerto, quando não se liga para música, não é um “pacto”; render-se às exigências irracionais dele ou dela por conformidade social, por observância religiosa fingida ou por generosidade aos parentes grosseiros do cônjuge, é. Trabalhar para um empregador como quem não se compartilham ideias, não é um “pacto”; fingir compartilhar ideias, é. Aceitar as sugestões de um editor para fazer mudanças nos originais, quando se vê a validade racional das sugestões, não é um “pacto”; fazer estas mudanças a fim de agradar-lhe ou ao “público”, contra o próprio julgamento e critério, é.

A desculpa dada em todos os casos do gênero é que o “pacto” é apenas temporário, e que a integridade pessoal será reconquistada em algum futuro indeterminado. Mas não se pode corrigir a irracionalidade de um marido ou esposa submetendo-se a ela e encorajando-a a crescer. O indivíduo não pode alcançar a vitória de suas ideias ajudando a propagar as opostas às suas. Não se pode oferecer uma obra-prima literária, quando se ficou “rico e famoso”, para um círculo de leitores que se conquistou escrevendo lixo. Se se achou difícil manter lealdade às próprias convicções iniciais, uma sucessão de traições — que ajudaram a aumentar o poder daquilo nocivo que ele não teve coragem para combater — não tornará a tarefa mais fácil depois, pelo contrário, a fará virtualmente impossível. Não pode haver nenhum pacto sobre princípios morais. “Em qualquer pacto entre comida e veneno, somente a morte pode vencer. Em qualquer pacto entre o bem e o mal, somente o mal pode lucrar” (*A Revolta de Atlas*). Então você fica tentado a perguntar: “A vida não exige um pacto?”. Traduza a pergunta para o seu real significado: “A vida não exige a rendição daquilo que é verdadeiro e bom ante o falso e o mau? A resposta é exatamente isto que a vida proíbe — se alguém deseja conquistar nada mais do que uma extensão de anos torturantes gastos em autodestruição progressiva.

(Julho de 1962)

8. COMO LEVAR UMA VIDA RACIONAL NUMA SOCIEDADE IRRACIONAL?

Ayn Rand

Limitarei minha resposta a um único e fundamental aspecto desta pergunta. Nominarei apenas um princípio, o oposto da ideia tão predominante hoje e que é responsável pela difusão do mal no mundo. Este princípio é; não se deve nunca falhar ao manifestar um julgamento moral.

Nada pode corromper e desintegrar uma cultura ou o caráter de um homem tão completamente quanto o faz o preceito de agnosticismo moral, a ideia de que nunca se deve proferir um julgamento moral sobre os outros, que se tem de ser moralmente tolerante sobre qualquer coisa, que o bem consiste em nunca distinguir o bem do mal.

É óbvio quem lucra e quem perde com tal preceito. Não é justiça ou tratamento igual que você concede aos homens quando se abstém igualmente de elogiar as virtudes e condenar os vícios destes. Quando sua atitude imparcial declara, de fato, que nem o bem, nem o mal, podem esperar algo de você — a quem você trai, e a quem encoraja?

Mas pronunciar um julgamento moral é uma enorme responsabilidade. Para ser um juiz, o indivíduo deve possuir um caráter inquestionável; não precisa ser infalível ou onisciente, e não é uma questão de erros de conhecimento; ele precisa de uma integridade inviolável, isto é, a ausência de qualquer indulgência em relação ao mal intencional e consciente. Assim como um juiz num tribunal pode errar, quando a prova não é convincente, ele não pode evitar a prova disponível, nem aceitar suborno, nem permitir que qualquer sentimento pessoal, emoção, desejo ou medo obstrua seu julgamento da compreensão dos fatos da realidade — assim cada pessoa racional deve manter uma integridade igualmente rigorosa e solene na sala da corte de sua própria consciência, onde a responsabilidade é mais aterrorizante do que num tribunal público, porque ele, o juiz, é o único a saber quando foi acusado.

Há, entretanto, uma corte de apelação de nossos próprios juízos: a realidade objetiva. Um juiz coloca-se em julgamento cada vez que pronuncia um veredito. E apenas no reino atual de cinismo amoral, subjetivismo e gangsterismo que os homens podem acreditar-se livres para proferir qualquer tipo de julgamento irracional, sem sofrer consequências. Mas, na verdade, um homem deve ser julgado pelos julgamentos que pronuncia. As coisas que ele condena ou exalta, existem na realidade objetiva e estão abertas à avaliação independente dos outros. É seu próprio caráter moral e critérios que revela, quando acusa ou elogia. Se condena a América e exalta a Rússia Soviética — ou se ataca homens de negócios e defende delinquentes juvenis — ou se denuncia uma grande peça de arte e elogia um lixo — é a natureza de sua própria alma que confessa.

É o medo desta responsabilidade que incita a maioria das pessoas a adotarem uma atitude de neutralidade moral indiscriminada. O medo é melhor expressado no preceito: “Não julgue, que não será julgado.” Mas este preceito, na verdade, é uma abdicação da responsabilidade moral: é um cheque em branco moral que alguém dá aos outros em troca de um cheque em branco moral que espera para si mesmo.

Não há maneira de escapar do fato de que os homens devem fazer escolhas; uma vez que os homens têm de fazer escolhas, não há como escapar dos valores morais; enquanto os valores morais estão em jogo, nenhuma neutralidade moral é possível. Abster-se de condenar um torturador é tornar-se um acessório para a tortura e assassinato de suas vítimas.

O princípio moral a se adotar nesta questão é: “Julgue e esteja preparado para ser julgado”.

O oposto da neutralidade moral não é uma condenação cega, arbitrária e auto aprovada de qualquer ideia, ato ou pessoa que não se ajusta ao humor de alguém, aos seus slogans memorizados ou ao julgamento repentino do momento. Tolerância indiscriminada e condenação indiscriminada não são dois opostos: são duas variantes do mesmo subterfúgio. Declarar que “todos são brancos” ou “todos são pretos” ou “ninguém é branco nem preto, mas cinza”, não é um julgamento moral, mas uma fuga da responsabilidade do julgamento moral.

Julgar significa: avaliar uma dada ideia ou coisa concreta com referência a um princípio ou critério abstrato. Não é uma tarefa simples; não é uma tarefa que pode ser executada automaticamente pelos

sentimentos, “instintos” ou palpites de alguém. É uma tarefa que requer o mais preciso, o mais exato, o mais implacável objetivo e um processo racional de pensamento. É relativamente fácil compreender princípios morais abstratos; pode ser muito difícil aplicá-los a uma dada situação, particularmente quando esta envolve o caráter moral de outra pessoa. Quando alguém pronuncia um julgamento moral, para elogiar ou condenar, deve estar preparado para responder “por que?” ou provar sua decisão — para si mesmo ou para qualquer inquisidor racional.

A política de sempre pronunciar um julgamento moral não significa que se deva considerar a si mesmo um missionário incumbido da responsabilidade de “salvar a alma de todos” — nem que se deva dar avaliações morais não solicitadas a todos aqueles com quem se encontra. Significa: (a) que se deve saber claramente, por extenso, de forma verbalmente identificada, a própria avaliação moral sobre cada pessoa, questão ou evento com o qual se lida e agir de acordo; (b) que se deve tornar uma avaliação moral conhecida aos outros, no caso de ser racionalmente apropriado fazê-lo.

Esta última proposição significa que não é necessário lançar-se em denúncias ou debates morais não provocados, mas que se deve falar claramente em situações onde o silêncio pode objetivamente ser tomado como um acordo ou sanção do mal. Quando se lida com pessoas irracionais, onde argumentar é fútil, um mero “não concordo com você” é suficiente para negar qualquer implicação de sanção moral. Quando se lida com pessoas mais aptas, uma afirmação completa de seus pontos de vista pode ser moralmente exigida. Mas em nenhum caso, e em nenhuma situação, pode-se

permitir que seus próprios valores sejam atacados ou denunciados e ficar em silêncio.

Valores morais são a força motriz dos atos dos homens. Ao pronunciar um julgamento moral, protege-se a clareza de sua própria percepção e a racionalidade do caminho que se escolhe buscar. Existe diferença entre pensar que se está lidando com erros de conhecimento humanos ou com a maldade humana.

Observe quantas pessoas fogem, racionalizam e dirigem suas mentes a um estado de torpor cego, por pavor de descobrir que aqueles com quem tratam — seus “amados” ou amigos ou sócios de negócios ou dirigentes políticos — não são simplesmente incorretos, mas nocivos. Observe que este pavor os leva a sancionar, ajudar e difundir aquilo que é verdadeiramente nocivo, cuja existência têm medo de admitir.

Se as pessoas não se entregassem a abjetas evasões, como a declaração de que algum vil mentiroso “está com boas intenções” — de que um vagabundo vadio “não pode evitá-lo” — de que um delinquente juvenil “precisa de amor” — de que um criminoso “não conhece nada melhor” — de que um político caça-poder é movido por sua preocupação pelo “bem público” — de que os comunistas são simplesmente “reformistas agrários” — a história de poucas décadas ou séculos passados teria sido diferente.

Pergunte a si mesmo por que os ditadores totalitários acham necessário derramar dinheiro e esforços em propaganda para seus próprios escravos desamparados, acorrentados e amordaçados, que não possuem meios para protestar ou se defender. A resposta é que mesmo o servo mais humilde ou o selvagem mais baixo se

levantaria em rebelião cega, ao perceber que está sendo imolado, não por alguma incompreensível “causa nobre”, mas sim para a evidente e exposta maldade humana.

Observe também que a neutralidade moral necessita uma solidariedade progressiva para com o vício e um antagonismo progressivo para com a virtude. O homem que luta para não reconhecer que o mal é mau, acha cada vez mais perigoso reconhecer que o bem é bom. Para ele, uma pessoa de virtude é uma ameaça que pode derrubar todas as suas evasões — particularmente quando uma questão de justiça está envolvida, exigindo que tome uma posição. É assim que formas como “ninguém está totalmente certo ou totalmente errado” e “quem sou eu para julgar?” causam seus efeitos letais. O homem que começa por dizer: “Há algo de bom no pior de nós”, continua a dizer: “Há algo de ruim no melhor de nós” — então: “Deve haver algum mal no melhor de nós” — e então: “São os melhores de nós que fazem a vida difícil — por que eles não ficam em silêncio? — quem são eles para julgar?”

E então, em alguma manhã cinzenta, na meia-idade, tal homem se dá conta repentinamente que traiu todos os valores que tinha amado em sua distante primavera e imagina como isto aconteceu, e fecha sua mente para a resposta, dizendo a si mesmo apressadamente que o medo que sentiu em seus piores e mais vergonhosos momentos estava certo, e que os valores não têm chance neste mundo.

Uma sociedade irracional é uma sociedade de covardes morais — de homens paralisados pela perda de critérios, princípios e diretrizes morais. Mas já que os homens têm de agir enquanto vivem, esta sociedade está

pronta para ter seu comando assumido por qualquer um disposto a estabelecer uma direção. A iniciativa só pode vir de dois tipos de homens: do homem que está disposto a assumir a responsabilidade de estabelecer valores racionais — ou de um facínora que não está preocupado com questões de responsabilidade.

Não importa quão difícil seja a luta, há apenas uma escolha a ser feita por um homem racional diante de tal alternativa.

(Abril de 1962)

9. O CULTO DA MORAL INDEFINIDA

Ayn Rand

Um dos sintomas mais eloquentes da falência moral da cultura atual é uma certa atitude em voga para as questões morais, e que melhor se pode resumir como: “Não há pretos nem brancos, há apenas ‘cinzas’.

Afirma-se isto considerando pessoas, atos, princípios de conduta e moralidade em geral. “Preto e branco”, neste contexto, significa “o bem e o mal”. (A ordem contrária usada naquela frase feita é interessante, do ponto de vista psicológico.)

Sob qualquer aspecto que alguém se interesse em examinar, esta noção está cheia de contradições (em primeiro lugar está a falácia do “conceito roubado”). Se não há preto e branco, não pode haver cinza — já que este é meramente uma mistura dos dois.

Antes que alguém possa identificar algo como “cinza”, deve saber o que é preto e o que é branco. No campo da moralidade, isto significa que se deve primeiro identificar o que é o bem e o que é o mal. E quando um homem descobre que uma alternativa é boa, e outra é má, não possui justificativa para escolher a mistura. Não pode haver justificativa para escolher qualquer parte daquilo que se sabe ser nocivo. Em moralidade,

"preto" é predominantemente o resultado de tentar fingir a si mesmo que se é meramente "cinza".

Se um código moral (como o altruísmo) é, de fato, impossível de praticar, é o código que deve ser condenado como "preto", e não suas vítimas avaliadas como "cinza". Se um código moral prescreve contradições irreconciliáveis — de modo que, escolhendo o bem em um aspecto, um homem se torna mau em outro —, é o código que deve ser rejeitado como "preto". Se um código moral é inaplicável à realidade — se não oferece diretriz, exceto uma série de injunções e mandamentos arbitrários, infundados e fora de contexto a ser aceito por fé e praticado automaticamente, como um dogma cego —, seus praticantes não podem adequadamente ser classificados como "brancos" ou "pretos" ou "cinzas": um código moral que proíbe e paralisa o julgamento moral é uma contradição em termos.

Se, numa questão moral e complexa, um homem luta para determinar o que é certo, e falha ou comete um erro honestamente, não pode ser considerado "cinza"; moralmente ele é "branco". Erros de conhecimento não são fissuras de moralidade; nenhum código moral correto pode exigir infalibilidade ou onisciência.

Mas se, a fim de escapar da responsabilidade de julgamento moral, um homem fecha seus olhos e sua mente, se foge dos fatos da questão e luta para não saber, não pode ser considerado "cinza", moralmente, ele é completamente "preto".

Muitas formas de confusão, incerteza e descuido epistemológico ajudam a obscurecer as contradições e a

dissimular o significado real da doutrina da moral indefinida.

Algumas pessoas acreditam que se trata de uma mera reafirmação de observações banais como “ninguém é perfeito neste mundo” — ou seja, todos são uma mistura de bem e mal e, portanto, moralmente “cinzas”. Já que é provável que a maioria das pessoas que se encontram corresponda exatamente a esta descrição, todos aceitam isto como algum tipo de fato natural, sem maior reflexão. Esquecem que a moralidade trata apenas de questões abertas à escolha do homem (isto é, a sua livre vontade) — e, por conseguinte, *que* nenhuma das generalizações estatísticas é válida *neste* assunto.

Se o homem é “cinza” por natureza, nenhum dos conceitos morais é aplicável a ele, incluindo “cinzento”, e não pode haver moral alguma. Mas se o homem tem vontade livre, então o fato de dez homens (ou dez milhões) fazerem a escolha errada não implica que o décimo primeiro o faça; não implica nada — e não prova nada — em consideração a um dado indivíduo.

Há muitas razões para a maioria das pessoas ser imperfeita moralmente, isto é, manter premissas e valores contraditórios e confusos (a moralidade altruísta é uma das razões), mas isto é um assunto diferente. Independentemente das razões de suas escolhas, o fato da maioria das pessoas ser moralmente “cinza” não invalida a necessidade do homem ter uma moral e de que esta deva ser “branca”, antes pelo contrário, toma esta necessidade mais imperiosa. Nem justifica o “pacto” epistemológico de rejeitar o problema consignando a todos os homens como de moral “cinzenta”, e assim recusando-se a reconhecer ou

praticar a “brancura”. Nem serve como uma fuga da responsabilidade do julgamento moral: a *não* ser que alguém seja preparado para prescindir totalmente da moralidade e considerar um tapeador insignificante e um assassino como moralmente iguais, mas mesmo assim tem de julgar e avaliar os muitos matizes do “cinza” que se pode encontrar nas índoles de homens individualmente considerados. (E a única maneira de julgá-los é por um critério claramente definido de “preto” e “branco”).

Uma noção similar, envolvendo erros similares, é sustentada por algumas pessoas que acreditam que a doutrina da moral cinzenta é simplesmente uma reafirmação da proposição: “Há dois lados de cada questão”, que pegam para significar que ninguém está sempre completamente certo ou errado, Mas isto não é o que esta proposição significa ou sugere. Ela implica apenas que, ao julgar uma questão, deve-se tomar conhecimento ou dar ouvidos aos dois lados. Isto não significa que as reivindicações de ambos os lados sejam necessariamente válidas também, nem mesmo que haverá pouca justiça para ambos os lados. Com muita frequência a justiça estará de um lado, e uma presunção não-justificada (ou pior), de outro.

Há, é claro, questões complexas nas quais ambos os lados estão certos, em alguns aspectos e errados em outros — e é aqui que o “pacto de declarar ambos os lados “cinzas” é menos admissível. É nestas questões que a mais rigorosa precisão de julgamento moral é exigida para identificar e avaliar os vários aspectos envolvidos — o que apenas pode ser feito reorganizando os elementos misturados de “preto” e “branco”.

O erro básico em todas estas várias confusões é o mesmo: consiste em esquecer que a moralidade trata apenas de questões abertas à escolha do homem — o que significa: esquecer a diferença entre o "incapaz" e o "de má vontade", isto permite às pessoas traduzirem a frase feita: "Não há pretos nem brancos" em: "os homens são incapazes de serem totalmente bons ou totalmente maus" — que eles aceitam, com resignação confusa, sem questionar as contradições metafísicas que acarreta.

Mas poucas pessoas aceitariam isto, se esta frase feita fosse traduzida no significado real, que pretende contrabandear para suas mentes: "Os homens têm má vontade de serem totalmente bons ou totalmente ruins".

A primeira coisa que se diria a qualquer defensor de tal proposição: "Fale por si mesmo, irmão!" E isto, de fato, é o que ele está realmente fazendo; consciente ou subconscientemente, intencional ou inadvertidamente, quando um homem declara: "Não há pretos nem brancos", está fazendo uma confissão psicológica, e o que quer dizer é: "Eu estou com vontade de ser totalmente bom — e, por favor, não me considere totalmente mau!".

Assim como em epistemologia o culto da incerteza é uma revolta contra a razão — também, na ética, o culto da moral cinzenta é uma revolta contra os valores morais. Ambos são uma revolta contra o absolutismo da realidade.

Assim como o culto da incerteza não poderia ter sucesso numa rebelião aberta contra a razão, e, conseqüentemente, luta para elevar a negação da razão em algum tipo de raciocínio superior — assim o culto da

moral indefinida não poderia ser bem-sucedido numa rebelião aberta contra a moralidade, e luta para elevar a negação da moralidade a um tipo superior de virtude.

Observe a forma na qual se encontra esta doutrina: é raramente apresentada como positiva, como uma teoria ética ou assunto de discussão; predominantemente, alguém a ouve como negativa, como uma objeção ou reprovação rápida, proferida de uma maneira a sugerir que alguém é culpado de transgredir um absoluto tão auto evidente que não requer nenhuma discussão. Em tons que variam do espanto ao sarcasmo, à raiva, à indignação, ao ódio histérico, a doutrina lhe é impingida na forma de uma acusação: “Certamente você não pensa em termos de preto-e-branco, não é?”.

Estimulada pela confusão, desamparo e medo de todo o assunto de moralidade, a maioria das pessoas apressa-se a responder culpadamente: “Não, é claro que não”, sem nenhuma ideia clara da natureza da acusação. Eles não fazem uma pausa para compreender que esta acusação está, de fato, dizendo: “Certamente você não é tão injusto a ponto de discriminar entre o bem e o mal, não é?” — ou: “Certamente você não é tão mau a ponto de procurar o bem, não é?” — ou: “Certamente você não é tão imoral a ponto de acreditar na moralidade!”.

É tão óbvio que culpa moral, medo de julgamento moral e um apelo por um manto de perdão são o motivo desta frase feita, que uma olhada para a realidade seria suficiente para mostrar aos seus proponentes a confissão perigosa que estão pronunciando. Mas fuga da realidade é a pré-condição e o objetivo do culto da moral indefinida.

Filosoficamente, este culto é uma negação da moralidade — mas, psicologicamente, não é o objetivo de seus adeptos. O que eles procuram não é amoralidade, mas algo mais profundamente irracional: uma moralidade não-absoluta, fluída, elástica, de meio de caminho. Não proclamam a si mesmos “além do bem e do mal” procuram preservar as “vantagens” de ambos. Não são desafiadores morais, nem representam uma versão medieval dos adoradores exagerados do mal. O que lhes dá seu sabor peculiarmente moderno é que não defendem vender a alma de alguém ao Diabo; defendem vendê-la peça por peça, pouco a pouco, a qualquer arrematador que compre a varejo.

Eles não constituem uma escola filosófica de pensamento; são o produto típico da omissão filosófica — da falência intelectual que produziu o irracionalismo, na epistemologia; um vácuo moral, na ética; e uma economia mista, na política. Uma economia mista é uma guerra amoral de grupos de pressão, destituída de princípios, valores ou qualquer referência à justiça; uma guerra cuja arma última é o poder da força bruta, mas cuja forma externa é um jogo de compromisso. O culto da moral indefinida é a moralidade da imitação que a tornou possível e à qual os homens agora agarram-se numa tentativa tomada de pânico de justificá-la.

Observe que seu tom excessivamente dominante não é uma procura pelo “branco”, mas um terror obsessivo de serem rotulados como “pretos” (e com boas razões). Observe que estão pleiteando uma moralidade que conteria o compromisso como padrão de valor, e assim tornaria possível medir a virtude pelo número de valores que se está disposto a trair.

As consequências e os “bens adquiridos” de sua doutrina estão visíveis ao nosso redor.

Observe, na política, que o termo extremismo tornou-se um sinônimo de “mal”, independentemente do conteúdo da questão (o mal não é sobre o quê você é “extremista”, mas que você é “extremista” — isto é, coerente). Observe o fenômeno dos chamados neutralistas nas Nações Unidas: os “neutralistas” são mais do que meramente neutros no conflito entre os Estados Unidos e a Rússia Soviética; eles estão comprometidos, por princípio, a não ver nenhuma diferença entre os dois lados, a nunca considerar os méritos de uma questão e sempre procurar um pacto, qualquer pacto, em qualquer conflito — como, por exemplo, entre um agressor e um país invadido.

Observe, na literatura, o surgimento de uma coisa chamada anti-herói, cuja distinção é ele não possuir distinção — nem virtudes, nem valores, nem objetivos, nem caráter, nem significação —, e que ainda ocupa, em peças e romances, a posição primeiramente ocupada pelo herói, com a história centrada em suas ações, mesmo que não faça nada e não vá a lugar nenhum. Observe que o termo “mocinhos e bandidos” é usado com desdém, e, particularmente na televisão, observe a revolta contra finais felizes, a exigência de que aos “bandidos” seja dada uma chance igual e um mesmo número de vitórias.

Com uma economia mista, os homens de premissas mistas devem ser chamados “cinzas”; mas, em ambos os casos, a mescla não permanece “cinza” por muito tempo. “Cinza”, neste contexto, é simplesmente um prelúdio para o “preto”. Pode haver homens “cinzas”, mas não pode haver princípios morais “cinzas”. A moral é um

código de preto e branco. Quando e se os homens tentam um pacto, é óbvio qual lado, necessariamente, perderá e qual, necessariamente, lucrará.

Estas são as razões pelas quais — quando se é perguntado: “Certamente você não pensa em termos de preto e branco, não é?” — a resposta apropriada (em essência, se não em forma) deveria ser: “É óbvio que eu penso!”.

(Junho de 1964)

10. A ÉTICA COLETIVIZADA

Ayn Rand

Certas perguntas, ouvidas com frequência, não representam dúvidas filosóficas, mas confissões psicológicas. Isto é particularmente verdade no campo da ética. E especialmente em discussões de ética que se deve revisar as próprias premissas (ou lembrá-las), e mais: deve-se aprender a revisar as premissas dos adversários.

Por exemplo, os objetivistas seguidamente ouvirão uma pergunta como esta: “O que será feito pelos pobres ou deficientes numa sociedade livre?” A premissa altruísta-coletivista, implícita nesta pergunta, é que os homens são “protetores de seus irmãos”, e que o infortúnio de alguns é uma hipoteca que recai sobre os outros. O questionador está ignorando ou fugindo das premissas básicas da ética Objetivista e tentando mudar a discussão para sua própria base coletivista. Observe que ele não pergunta: “Deve algo ser feito?”, mas: “O que será feito”, como se a premissa coletivista tivesse sido tacitamente aceita e tudo o que restasse fosse uma discussão dos meios para implementá-la.

Uma vez, quando Barbara Branden foi questionada por um estudante: “O que acontecerá aos pobres numa sociedade objetivista?” — ela respondeu: “Se você quiser ajudá-los, ninguém vai impedi-lo”.

Esta é a essência de toda a questão e um exemplo perfeito de como alguém recusa-se a aceitar as premissas de um adversário como a base da discussão.

Apenas os homens individualmente possuem o direito de decidir quando, ou se desejam ajudar os outros; a sociedade — como um sistema político organizado — não possui nenhum direito no assunto.

Sobre a pergunta de quando e sob quais condições é moralmente adequado a um indivíduo ajudar aos outros, recomendo o discurso de Galt em *A Revolta de Atlas*. O que nos interessa aqui é a premissa coletivista de considerar esta questão como política, como um problema ou um dever da “sociedade com um todo”.

Já que a natureza não garante segurança automática, sucesso e sobrevivência para qualquer ser humano, somente a presunção ditatorial e o canibalismo moral do código altruísta-coletivista que permitem ao homem supor (ou fantasiar) que ele pode, por alguma razão, garantir esta segurança a alguns homens às custas de outros.

Se um homem reflete sobre o que a “sociedade” deve fazer pelo pobre, aceita com isso a premissa coletivista de que as vidas dos homens pertencem à sociedade, e que ele, como um membro desta, possui o direito de dispor deles, fixar seus objetivos ou planejar a “distribuição” de seus esforços.

Esta é a confissão psicológica inferida em tais perguntas e em muitas questões do mesmo tipo.

Na melhor das hipóteses, revela o caos psico-epistemológico de um homem; revela uma falácia que pode ser chamada de “a falácia da abstração congelada”

e que consiste em substituir uma determinada ideia concreta por uma classe abstrata mais ampla à qual pertença — neste caso, substituindo uma ética específica (altruísmo) pela abstração mais ampla da ética. Desse modo, um homem pode rejeitar a teoria do altruísmo e afirmar que aceitou um código racional — mas, ao não obter a integração das suas ideias, continua irrefletidamente tratando as questões éticas nos termos estabelecidos pelo altruísmo.

Com maior frequência, entretanto, esta confissão psicológica revela um mal mais profundo: quão extensamente o altruísmo corrói a capacidade dos homens de compreenderem o conceito de direitos ou o valor da vida de um indivíduo; revela uma mente da qual se apagou a realidade de um ser humano.

A humildade e a presunção são sempre dois lados da mesma premissa e sempre dividem a tarefa de completar o espaço deixado pela autoestima numa mentalidade coletivizada. Um homem que está disposto a servir como meio para os fins dos outros, necessariamente considerará estes como meio para seus fins. Quanto mais neurótico ou consciencioso for, na prática do altruísmo (e estes dois aspectos de sua psicologia atuarão reciprocamente para reforçar um ao outro), mais ele tentará planejar esquemas “para o bem do gênero humano ou da sociedade” “ou do público ou de gerações futuras” — ou de qualquer coisa, exceto seres humanos reais.

Daí o apavorante atrevimento com o qual os homens propõem, discutem e aceitam projetos humanitários que devem ser impostos por meios políticos, isto é, pela força sobre um número ilimitado de seres humanos. Se, de acordo com as caricaturas coletivistas, os ricos

gananciosos se entregam disso juntamente ao luxo material — sob a premissa de “não se importar com o quanto custa” — então o progresso social trazido pelas mentalidades coletivizadas de hoje consiste em satisfazer um planejamento político altruísta sob a premissa de “não se importar com quantas vidas humanas custa”.

A marca característica dessas mentalidades é a defesa de algum objetivo público em grandiosa escala, sem considerar contexto, custos ou meios. Fora de contexto, este objetivo pode geralmente ser considerado desejável; deve ser público porque os custos não serão cobertos com recursos legítimos, mas sim com recursos expropriados, e um denso e asfixiante nevoeiro deve encobrir a questão dos meios — porque estes são vidas humanas.

“*Medicare*^[21]” é um exemplo desse projeto. “Não é desejável que os idosos devam ter assistência médica em momentos de doença?”, seus defensores clamam. Considerado fora de contexto, a resposta seria: sim, é desejável. Quem teria uma razão para dizer não? E é neste ponto que os processos mentais de um cérebro coletivizado são interrompidos; o resto é nevoeiro. Somente o desejo permanece em sua visão — é o bem, não é? — não é para mim mesmo, é para os outros, é para o público, para um público desamparado, doente. O nevoeiro esconde fatos, como a escravização e, portanto, a destruição da ciência médica, a arregimentação e a desintegração de todos os consultórios médicos, o sacrifício da integridade profissional, da liberdade, das carreiras, das ambições, das conquistas, da felicidade, das vidas dos próprios homens que devem prover este objetivo desejável — os médicos.

Após séculos de civilização, a maioria dos homens — com exceção dos criminosos — aprendeu que a atitude mental acima não se aplica a suas vidas privadas, nem na prática, nem moralmente, e não deve ser empregada na conquista dos objetivos particulares. Não haveria controvérsia a respeito do caráter moral de um jovem criminoso que declarara: “Não é desejável ter um iate, morar numa cobertura e beber champanha?” — e teimosamente recusa-se a considerar o fato de que ele roubou um banco e matou dois guardas para alcançar este objetivo “desejável”.

Não há diferença moral entre estes dois exemplos; o número de beneficiários não muda a natureza da ação, simplesmente aumenta o número de vítimas. Na verdade, o criminoso particular possui uma pequena vantagem moral: não tem o poder de devastar uma nação inteira, e suas vítimas não estão legalmente desarmadas.

A ética coletivizada do altruísmo afastou da marcha da civilização a visão que os homens têm de sua existência pública ou política, mantendo esta área como um reservatório, um santuário de vida selvagem, dominado pela selvageria pré-histórica. Embora os homens compreendam alguma fraca manifestação de respeito por direitos individuais em suas relações particulares uns com os outros, esta manifestação desaparece quando se voltam para questões públicas — e o que salta para a arena política é um homem das cavernas, que não pode conceber por qualquer razão o porquê da tribo não poder bater no crânio de qualquer indivíduo no caso de assim o desejar.

A característica que distingue esta mentalidade tribal é: o axiomático, a quase “instintiva” visão da vida

humana como o alimento, combustível ou meio para qualquer projeto público.

Os exemplos desses projetos são inumeráveis: “Não é desejável acabar com as favelas?” (desconsiderando o contexto do que acontece àqueles na faixa de renda seguinte) — “Não é desejável ter cidades lindas e planejadas, todas num estilo harmonioso?” (desconsiderando o contexto da escolha de quem deve forçar estilos aos construtores de casas) — “Não é desejável ter um público educado?” (desconsiderando o contexto de quem educará, o que será ensinado, e o que acontecerá aos dissidentes) — “Não é desejável liberar os artistas, os escritores, os compositores do fardo dos problemas financeiros e deixá-los livres para criarem?” (desconsiderando o contexto de perguntas como: quais artistas, escritores e compositores? — escolhidos por quem? — às custas de quem? — à custa dos artistas, escritores e compositores que não possuem influência política e cujos rendimentos miseravelmente precários serão taxados para “liberar” esta elite privilegiada?) — “A ciência não é desejável? Não é desejável para um homem conquistar o espaço?”.

E aqui chegamos à essência da irreabilidade — a selvagem, cega, assustadora e sangrenta irreabilidade — que motiva uma alma coletivizada.

A pergunta não-respondida e irrespondível sobre todos os seus objetivos “desejáveis” é: para quem? Desejos e objetivos pressupõem beneficiários. A ciência é desejável? Para quem? Não aos servos soviéticos que morrem de epidemia, sujeira, fome, terror e diante de pelotões de fuzilamento — enquanto alguns jovens brilhantes acenam a eles de cápsulas espaciais circulando sob seus chiqueiros humanos. E não ao pai

americano que morreu de insuficiência cardíaca ocasionada por excesso de trabalho, lutando para enviar seu filho à faculdade — ou ao garoto que não pôde sustentar a faculdade — ou ao casal morto no desastre de um automóvel porque não pôde adquirir um carro novo — ou à mãe que perdeu seu filho porque não teve os recursos para mandá-lo ao melhor hospital — não para estas pessoas que pagam impostos para o sustento de nossa ciência subsidiada e projetos de pesquisa pública.

A ciência é um valor apenas porque desenvolve, enriquece e protege a vida do homem. Nada é um valor fora deste contexto. E a “vida do homem” significa as vidas únicas, específicas e insubstituíveis de cada homem individualmente.

A descoberta de novo conhecimento é um valor para os homens apenas quando e se eles são livres para usar e desfrutar os benefícios do previamente conhecido. Novas descobertas são um valor em potencial para todos os homens, mas não ao preço de sacrificar todos os seus valores reais. Um progresso estendido ao infinito que não traz benefício à ninguém, é uma coisa absurdamente monstruosa. E também o é a conquista do espaço por alguns homens, quando e se for executada expropriando o trabalho de outros que são deixados sem meios para adquirir um par de sapatos.

O progresso pode advir apenas daquilo que sobra dos homens, isto é: do trabalho daqueles homens cuja habilidade produz mais do que o seu consumo pessoal requer, aqueles que são intelectual e financeiramente capazes de aventurar-se na busca do novo. O capitalismo é o único sistema onde homens são livres para agir, e onde o progresso é acompanhado, não por privações

forçadas, mas por um aumento constante no nível geral de prosperidade, de consumo e de prazer da vida.

É apenas para a irrealidade congelada dentro de um cérebro coletivizado que as vidas humanas são intercambiáveis — e apenas este cérebro pode contemplar como “moral” ou “desejável” o sacrifício de gerações de homens vivos para os supostos benefícios que a ciência pública ou indústria pública ou acordos públicos trarão aos que estão por nascer.

A Rússia Soviética é a mais clara, mas não a única ilustração das conquistas da mentalidade coletivizada. Duas gerações de russos viveram, trabalharam e morreram na miséria, esperando pela abundância prometida por seus dirigentes, que suplicaram paciência e austeridade, enquanto construíam uma “industrialização” pública e matavam a esperança pública em prestações de cinco anos. No princípio, as pessoas morriam de fome esperando geradores elétricos e tratores; e hoje continuam morrendo de fome, enquanto esperam pela energia atômica e as viagens interplanetárias.

Esta espera não tem fim — os aproveitadores que ainda não nasceram desta chacina de sacrifício em massa, nunca nascerão — os animais de sacrifício simplesmente alimentarão novas hordas de animais de sacrifício — como a história de todos os tiranos tem demonstrado — enquanto os olhos desfocados de um cérebro coletivizado se fixarão, inalteráveis, e falarão de uma visão a serviço do gênero humano, misturando intercambiavelmente os defuntos do presente com os fantasmas do futuro, mas sem enxergar homens.

Assim é o status da realidade na alma de qualquer *Milquetoast* ^[8] que olha com inveja para as conquistas de industriais e sonhos de parques públicos lindos, os quais poderia criar se apenas as vidas, esforços e recursos de todos virassem em sua direção.

Todos os projetos públicos são mausoléus, nem sempre em formato, mas sempre em custos.

A próxima vez que você encontrar um destes sonhadores “com espírito público”, o qual lhe contará rancorosamente que “alguns objetivos muito desejáveis não podem ser atingidos sem a participação de todos”, diga-lhe que, se ele não puder obter a participação voluntária de todos, seus objetivos ainda serão excelentes, mas inatingíveis — e que as vidas dos homens não estão à sua disposição.

E, se você desejar, dê-lhe o seguinte exemplo dos ideais que defende. Do ponto de vista médico, é possível retirar as córneas dos olhos de um homem imediatamente após sua morte e transplantá-las para os olhos de um outro, vivo, que é cego, restaurando assim a visão deste (em certos tipos de cegueira). Agora, de acordo com a ética coletivizada, isto traz um problema social. Deveríamos esperar até a morte de um homem para retirar seus olhos, quando outros homens precisam deles? Deveríamos considerar os olhos de todos como propriedade pública e planejar “um método justo de distribuição”? Você defenderia a retirada de um olho de um homem vivo e dá-lo-ia a um cego, para então “igualá-los”? Não? Então não lute mais por questões sobre “projetos públicos” em uma sociedade livre. Você sabe a resposta. O princípio é o mesmo.

(Janeiro de 1963)

11. OS CONSTRUTORES DE MONUMENTOS

Ayn Rand

O que foi uma vez um pretenso ideal, é agora um esqueleto esfarrapado agitando-se como um espantalho ao vento, sobre todo o mundo; mas os homens carecem de coragem para dar uma olhada para cima e descobrir a caveira com seu sorriso malicioso exposto sob os trapos ensanguentados. Este esqueleto é o socialismo.

Há cinquenta anos atrás, deve ter havido alguma desculpa (embora sem justificativa) para a crença generalizada de que o socialismo é uma teoria política motivada pela benevolência e que aspira a conquista do bem-estar dos homens. Hoje, esta crença já não pode ser considerada como um erro inocente. O socialismo foi tentado em cada continente do globo. À luz de seus resultados, está na hora de se perguntar os motivos dos defensores do socialismo.

A característica essencial do socialismo é a negação dos direitos da propriedade individual; sob este sistema, o direito à propriedade (o direito de uso e controle) é outorgado à “sociedade como um todo”, isto é, coletivamente; a produção e a distribuição são controladas pelo Estado, ou seja, pelo governo.

O socialismo pode ser estabelecido pela força, como na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas — ou por voto, como na Alemanha (Nacional Socialista) Nazista. O grau de socialização pode ser total, como na Rússia — ou parcial, como na Inglaterra. Teoricamente, as diferenças são superficiais; na prática são apenas uma questão de tempo. O princípio básico, em todos os casos, é o mesmo.

Os supostos objetivos do socialismo eram: abolição da pobreza, conquista da prosperidade geral, do progresso, da paz e da fraternidade humana. Os resultados têm sido um fracasso aterrorizante — aterrorizante no caso da razão ser o bem-estar dos homens.

Ao invés de prosperidade, o socialismo trouxe a paralisia e/ou colapso econômico a cada país que o experimentou. O grau de socialização tem sido o grau do desastre. As consequências têm variado correspondentemente.

A Inglaterra, uma vez a nação mais livre e mais orgulhosa da Europa, foi reduzida ao status de uma potência de segunda classe e está perecendo lentamente de hemofilia, perdendo o melhor de seu sangue econômico: a classe média e os profissionais. Os homens capazes, competentes, produtivos e independentes estão partindo aos milhares, migrando para o Canadá ou Estados Unidos, na busca da liberdade. Estão fugindo do reino da mediocridade, desse desagradável lar para pobres de onde, tendo vendido seus direitos em troca de dentaduras grátis, os reclusos estão agora se queixando que preferem ser vermelhos do que mortos.

Em países mais completamente socializados, a *fome* foi o começo, a insígnia que anunciava o regime socialista — como na Rússia Soviética, na China Vermelha, em Cuba. Nestes países, o socialismo reduziu o povo a uma pobreza inexprimível de eras pré-industriais, à literal inanição, e manteve-os num nível estagnado de miséria.

Não, não é “apenas temporário”, como os apologistas do socialismo têm dito por meio século. Após quarenta e cinco anos de planejamento governamental, a Rússia ainda é incapaz de resolver o problema de alimentar sua população.

No que diz respeito à produtividade superior e à rapidez de progresso econômico, a pergunta de todas as comparações entre o capitalismo e o socialismo foi respondida de uma vez por todas — para qualquer pessoa honesta — pela presente diferença entre Berlim Ocidental e Oriental.

Ao invés de paz, o socialismo apresentou um novo tipo de insensatez horripilante, nas relações internacionais — a “guerra fria”, que é o estado de guerra crônica com períodos não declarados de paz entre invasões injustificadamente repentinas — com a Rússia apoderando-se de um terço do globo, com as tribos e nações socialistas nas gargantas uns dos outros, com a Índia socialista invadindo Goa, e a China comunista invadindo a Índia socialista.

Um sinal eloquente da corrupção moral de nossa era é a complacência insensível com a qual a maioria dos socialistas e seus simpatizantes, os “liberais”, consideram as atrocidades perpetradas nos países socialistas. É como aceitam o governo pelo terror como

um meio de vida — enquanto posam como defensores da “fraternidade humana”. Na década de trinta deste século, protestaram contra as atrocidades da Alemanha Nazista. Mas, aparentemente, não foi uma questão de princípios, mas apenas o protesto de uma gangue rival lutando pelo mesmo território — porque não ouvimos mais suas vozes.

Em nome da “humanidade”, eles toleram e aceitam a abolição de toda liberdade e todos os direitos, a expropriação de toda a propriedade, execuções sem julgamento, câmaras de torturas, campos de trabalho escravo, a chacina em massa de incontáveis milhões na Rússia Soviética — e o horror sangrento de Berlim Oriental, incluindo os corpos crivados de balas de crianças que tentavam escapar.

Quando se observa, como num pesadelo, esforços desesperados feitos por centenas de milhares de pessoas lutando para fugir dos países socializados da Europa, para fugir das cercas de arame farpado, sob o fogo de metralhadoras — já não se pode acreditar que o socialismo, em qualquer de suas formas, é motivado pela benevolência e pelo desejo de alcançar o bem-estar dos homens.

Nenhum homem autenticamente benevolente poderia fugir ou ignorar tamanho horror em tão vasta escala.

O socialismo não é um movimento do povo. É um movimento de intelectuais, levado por eles para fora de suas torres sufocantes de marfim em direção a estes campos sangrentos da prática onde se unem com seus aliados e executores: os facínoras.

Qual é então o motivo destes intelectuais? Ânsia de poder. A ânsia de poder — como uma manifestação de desamparo, de auto-repugnância e de desejo pelo não-merecido.

O desejo pelo não-merecido tem dois aspectos: o não-merecido em matéria e o não-merecido em espírito. (Por “espírito” quero dizer: a consciência do homem.) Estes dois aspectos estão necessariamente interrelacionados, mas o desejo de um homem pode ser focalizado predominantemente em um ou em outro. O desejo pelo não-merecido em espírito é o mais destrutivo dos dois e o mais corrupto. É o desejo pela magnitude não-merecida, é expresso (mas não definido) pela escuridão nebulosa do termo “prestígio”.

Os caçadores de benefícios materiais não-merecidos são simplesmente parasitas financeiros, vagabundos, saqueadores ou criminosos, limitados demais em número e em inteligência para serem uma ameaça à civilização, até e a menos que sejam libertados e legalizados pelos caçadores da grandiosidade não-merecida.

A grandiosidade não-merecida é tão irreal, tão neurótica em conceito, que o infeliz que a procura não pode identificá-la: identificá-la é torná-la impossível. Ele precisa de slogans irracionais e indefiníveis do altruísmo e do coletivismo para dar uma forma semi-plausível ao seu impulso anônimo e ancorá-lo na realidade — para sustentar sua própria auto-decepção mais do que enganar suas vítimas. “O público”, “o interesse público”, “o serviço ao público” são os meios, as ferramentas, os pêndulos oscilantes da auto-hipnose daquele que vive a ânsia do poder.

Dado que não existe a entidade “o público”; dado que o público é simplesmente um número de indivíduos, qualquer pretensão ou conflito implícito entre “interesse público” e interesses privados significa que os interesses de alguns homens devem ser sacrificados aos interesses e desejos de outros. Já que o conceito é tão convenientemente indefinível, seu uso repousa apenas em qualquer habilidade das supostas gangues para declarar que “o público, *c’est moi*” — e sustentar a pretensão a ponta de faca.

Nenhuma pretensão desse tipo foi ou pôde alguma vez ser mantida sem ajuda de uma arma — isto é, sem força física. Mas, por outro lado, sem esta pretensão, os pistoleiros permaneceriam no lugar a que pertencem: no submundo, e não subiriam aos conselhos de estado para dirigir os destinos das nações.

Há duas maneiras de reclamar que “o público, *c’est moi*”: uma é praticada pelo parasita moral bruto que clama por distribuições governamentais em nome de uma necessidade “pública” e embolsa o que não mereceu; a outra é praticada por seu líder, o parasita espiritual que tira sua ilusão de “grandiosidade” — como um receptor acolhendo produtos roubados — do poder para dispor do que não mereceu e da visão mística de si mesmo como a voz encarnada “do público”.

Dos dois, o parasita material é o psicologicamente mais saudável e mais próximo da realidade; pelo menos, come ou veste seu saque. Porém, a única fonte de satisfação aberta ao parasita espiritual, seu único meio de ganhar “prestígio” (além de dar ordens e espalhar terror), é a mais supérflua, inútil e sem sentido de todas as atividades: a construção de monumentos públicos.

A grandiosidade é alcançada pelo esforço produtivo da mente de um homem na busca de objetivos racionais claramente definidos. Mas uma ilusão de grandeza pode ser realizada apenas pela mutável e indefinível quimera de um monumento público — apresentado como um presente generoso às vítimas cujo trabalho forçado e dinheiro extorquido pagaram-no — dedicado ao serviço de todos e de ninguém, pertencente a todos e a ninguém, admirado por todos e aproveitado por ninguém.

Esta é a única maneira que os dirigentes têm de aplacar sua obsessão: “prestígio”. Prestígio — aos olhos de quem? De ninguém. Aos olhos de suas vítimas torturadas, dos mendigos nas ruas de seu remado, dos adutores de sua corte, das tribos estrangeiras e seus dirigentes. Foi para impressionar a todos estes olhos — os olhos de todos e de ninguém — que o sangue de gerações de súditos foi derramado e gasto.

Pode-se ver, em certos filmes bíblicos, uma imagem gráfica do significado da construção de um monumento público: a construção das pirâmides. Hordas de homens famintos, esfarrapados e emagrecidos fazendo um último esforço com seus músculos insuficientes à tarefa desumana de puxar as cordas que arrastam enormes pedaços de pedra, esforçando-se como bestas de carga torturadas sob as chicotadas de feitores, desfalecendo no trabalho e morrendo nas areias do deserto — para que um faraó morto possa descansar numa estrutura imponentemente sem sentido e, deste modo, ganhar o “prestígio” eterno aos olhos das futuras gerações por nascerem.

Templos e palácios são os únicos monumentos deixados pelas civilizações primitivas do gênero

humano. Foram criados pelos mesmos meios e ao mesmo preço — um preço não justificado pelo fato de que os povos primitivos indubitavelmente acreditavam, enquanto morriam de fome e exaustão, que o “prestígio” de sua tribo, seus dirigentes e seus deuses era, de alguma maneira, de valor para eles.

Roma caiu, falida por tributos e controles do Estado, enquanto seus imperadores estavam construindo coliseus, Luís XIV da França tributou seu povo até o estado de indigência, enquanto construía o Palácio de Versalhes para que monarcas seus contemporâneos o invejassem e para os turistas modernos visitarem. O metrô revestido de mármore em Moscou, construído pelo trabalho “voluntário” e não-pago de trabalhadores russos, incluindo mulheres, é um monumento público, assim como o é o luxo similar das recepções czaristas a caviar e champanha nas embaixadas soviéticas, necessárias — enquanto o povo fica na fila por rações insuficientes de comida — para “manter o prestígio da União Soviética”.

A grande distinção dos Estados Unidos da América, até as últimas poucas décadas, foi a modéstia de seus monumentos públicos. Estes monumentos tal como existiam eram genuínos: não eram erigidos para “prestígio”, mas eram estruturas funcionais que acolhiam eventos de grande importância histórica. Se você já viu a austera simplicidade do Independence Hall, percebeu a diferença entre uma grandeza autêntica e as pirâmides de “espírito público” dos caçadores de prestígio.

Na América, o esforço humano e os recursos materiais não foram expropriados para a construção de monumentos e projetos públicos, mas gastos do

progresso do bem-estar individual, pessoal e particular de cada cidadão. A magnitude da América repousa no fato de que seus monumentos reais não são públicos.

O horizonte de Nova Iorque é um monumento de um esplendor a que nenhuma pirâmide ou palácio se igualará ou aproximar-se-á. Porém os arranha-céus não foram construídos com fundos públicos, nem com um propósito público: foram construídos pela energia, iniciativa e riqueza dos indivíduos comuns para lucro pessoal. E, ao invés do empobrecimento do povo, estes arranha-céus, assim como subiram cada vez mais altos, continuaram aumentando o padrão de vida do povo — incluindo os habitantes das favelas, que levam uma vida de luxo, comparada à dos antigos escravos egípcios ou de um trabalhador socialista moderno.

Esta é a diferença — na teoria e na prática — entre o capitalismo e o socialismo.

É impossível calcular o sofrimento humano, a degradação, as privações e o horror que constituíram o pagamento de um único dos chamativos arranha-céus de Moscou, ou das fábricas soviéticas, ou minas ou barragens, ou qualquer parte de sua “industrialização” sustentada a sangue e saques. O que de fato sabemos, entretanto, é que quarenta e cinco anos é um longo tempo: é o tempo de duas gerações; sabemos, também, que, em nome de uma prometida abundância, duas gerações de seres humanos têm vivido e morrido em pobreza sub-humana; e sabemos, também, que os defensores atuais do socialismo não são desencorajados por um fato deste tipo.

Independentemente do motivo que eles possam dar, a benevolência é algo a que já há muito perderam o direito

de reivindicar.

A ideologia da socialização (numa forma neofascista) está atualmente flutuando, por negligência, através do vácuo de nossa atmosfera cultural e intelectual. Observe quão frequentemente somos questionados por "sacrifícios" indefinidos para propósitos não-especificados. Observe quão frequentemente a administração presente está invocando "o interesse público". Observe que proeminência a questão do prestígio internacional repentinamente adquiriu, e que políticos grotescamente suicidas são justificados por referências a questões de "prestígio". Observe que durante a recente crise cubana — quando a questão factual dizia respeito a mísseis e guerra nucleares — nossos diplomatas e comentaristas acharam adequado pesar seriamente em coisas como o "prestígio", os sentimentos pessoais e o "salvar as aparências" dos diversos dirigentes socialistas envolvidos.

Não há distinção entre os princípios, as políticas e os resultados práticos do socialismo — e daqueles de qualquer tirania histórica ou pré-histórica. O socialismo é simplesmente uma monarquia absolutista democrática — isto é, um sistema de absolutismo sem um chefe fixo, aberto ao roubo de poder por todos os que se aproximam, por qualquer alpinista implacável, oportunista, aventureiro, demagogo ou facínora.

Quando você julgar o socialismo, não se engane sobre a sua natureza. Lembre-se de que não há a tal dicotomia de "direitos humanos" versus "direito de propriedade". Nenhum direito humano pode existir sem direito à propriedade. Já que os produtos materiais são produzidos pela mente e esforço de homens individuais, e são necessários para sustentar suas vidas, se o

produtor não possui o resultado de seu esforço, não possui sua própria vida. Negar os direitos de propriedade significa transformar homens em propriedades possuídas pelo Estado. Quem quer que reivindique o “direito” a “redistribuir” a riqueza produzida por outros, estará reivindicando o “direito” de tratar os seres humanos como um bem móvel.

Quando você julgar a devastação global perpetrada pelo socialismo, o mar de sangue e os milhões de vítimas, lembre-se de que estas foram sacrificadas, não pelo “bem da humanidade”, nem por um “ideal nobre”, mas pela vaidade envenenada de algum brutamontes amedrontado ou alguém mediocrementemente pretensioso que almejou um manto de “grandeza” não-merecida — e que o monumento ao socialismo é uma pirâmide de fábricas públicas, teatros públicos e parques públicos, erigidos sobre a fundação de um cadáver humano, com a figura do dirigente posando no alto, batendo no peito e gritando sua justificativa pelo “prestígio” ao vazio sem estrelas abaixo dele.

(Dezembro de 1962)

12. OS DIREITOS DO HOMEM

Ayn Rand

Se alguém deseja defender uma sociedade livre — isto é, o capitalismo —, deve se aperceber de que o alicerce indispensável é o princípio dos direitos individuais. Se deseja preservar os direitos individuais, deve se aperceber de que o capitalismo é o único sistema que pode preservá-los e protegê-los. E se deseja avaliar a relação entre a liberdade e as metas dos intelectuais de hoje, deve avaliá-lo pelo fato de que o conceito de direitos individuais é evadido, distorcido, pervertido — e raramente discutido, menos ainda pelos chamados “conservadores”.

“Direitos” são um conceito moral — um conceito que fornece uma transição lógica dos princípios que guiam as ações de um indivíduo para os princípios que guiam o seu relacionamento com os outros — o conceito que preserva e protege a moralidade individual em um contexto social — a ligação entre o código moral de um homem e o código legal de uma sociedade, entre a ética e a política. Os direitos individuais são o meio de subordinar a sociedade à lei moral.

Todo sistema político é baseado em algum código de ética. A ética dominante na História da Humanidade foi uma variante da doutrina altruísta-coletivista, que subordinava o indivíduo a alguma autoridade superior, mística ou social. Consequentemente, a maioria dos

sistemas políticos era uma variante da mesma tirania estatista, diferindo apenas em grau, não em princípio básico, limitada apenas pelos acidentes da tradição, do caos, da disputa sangrenta e colapso periódico. Sob todos estes sistemas a moralidade era um código aplicável ao indivíduo, mas não à sociedade. A sociedade era colocada fora da lei moral, uma vez que sua encarnação ou fonte ou intérprete exclusivo — e a inculcação da devoção de auto sacrifício à obrigação moral — era considerado como o propósito principal da ética na existência do homem na Terra. Dado que não existe uma entidade como a “sociedade”, dado que a sociedade é somente um número de homens individualmente considerados, isto significava, na prática, que os soberanos da sociedade estavam isentos da lei moral; sujeitos somente aos rituais tradicionais, mantinham total poder e cobravam obediência cega ao princípio implícito de: “O bem é aquilo que é bom para a sociedade (ou para a tribo, a raça, a nação), e os decretos dos soberanos são sua voz na Terra”.

Isto era verdadeiro para todos os sistemas estatistas, sob todas as variantes da ética altruísta-coletivista, místicas ou sociais, “O Direito Divino dos Reis” resume a teoria política das primeiras — *“Vox populi, vox dei”*, a das segundas. Como testemunha a teocracia do Egito, com o Faraó enquanto um deus encarnado — a norma da maioria ilimitada ou democracia de Atenas — o serviço social feito pelos imperadores de Roma — a Inquisição do final da Idade Média — a monarquia absoluta da França — o serviço social da Prússia de Bismarck — as câmaras de gás da Alemanha Nazista — o matadouro da União Soviética.

Todos estes sistemas políticos eram expressões da ética altruísta-coletivista e a sua característica em

comum é o fato da sociedade ficar acima da lei moral, como uma onipotente e suprema adoradora de caprichos. Deste modo, politicamente, todos eram variantes de uma sociedade amoral.

A realização mais profundamente revolucionária dos Estados Unidos da América foi a subordinação da sociedade à lei moral.

O princípio dos direitos individuais do homem representou a extensão da moralidade ao sistema social — como uma limitação ao poder do Estado, como proteção do homem contra a força bruta do coletivo, como a subordinação da força ao direito. Os Estados Unidos foram a primeira sociedade moral da História.

Todos os sistemas anteriores haviam considerado o homem como um meio de sacrifício para os fins de outros, e a sociedade como um fim em si mesma. Os Estados Unidos consideraram o homem como um fim em si mesmo, e a sociedade como um meio para a coexistência pacífica, metódica, voluntária, dos indivíduos. Todos os sistemas anteriores haviam sustentado que a vida de um homem pertence à sociedade, que ela pode dispor dele da maneira que lhe agrada, e que qualquer liberdade de que o homem desfrute é sua somente por favor, pela permissão da sociedade, que pode ser revogada a qualquer momento. Os Estados Unidos sustentavam que a vida de um homem é dele por direito (o que significa; por princípio moral e por sua natureza), que um direito é propriedade de um indivíduo, que a sociedade como tal não tem direitos, e que o único propósito moral de um governo é a proteção dos direitos individuais.

Um “direito” é um princípio moral que declina e sanciona a liberdade de ação de um homem em um contexto social. Há apenas um direito fundamental (todos os outros são consequências ou corolários): o direito de um homem à sua própria vida. À vida é um processo de ação autossuficiente e autogerada; o direito à vida significa o direito de se empenhar na ação autossuficiente e autogerada, o que significa: a liberdade de levar todas as ações exigidas pela natureza de um ser racional para o apoio, o favorecimento, a execução e o gozo de sua própria vida (*este é o significado do direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade*).

O conceito de “direito” se refere apenas à ação — especificamente, à liberdade de ação. Significa estar livre de toda compulsão física, coerção ou interferência de outros homens.

Assim, para cada indivíduo, um direito é a sanção moral de um tipo positivo — de sua liberdade de agir por seu próprio julgamento, para seus próprios objetivos, por sua própria escolha voluntária, não-coagida. Quanto aos *seus* concidadãos, os direitos de um indivíduo não impõem nenhuma obrigação sobre aqueles, exceto de um tipo negativo absterem-se de violar os direitos deste.

O direito à vida é a fonte de todos os direitos — e o direito à propriedade é a única forma de implementá-lo. Sem direitos de propriedade, nenhum outro é possível. Dado que o homem tem de sustentar a sua vida pelo seu próprio esforço, aquele que não tem direito ao produto do seu esforço não tem meios de sustentar a sua vida. O homem que produz, enquanto outros dispõem de seu produto, é um escravo.

Lembre-se que o direito à propriedade é um direito à ação, como todos os outros; não é o direito a um objeto, mas à ação e às consequências de produzir ou ganhar aquele objeto. Não é uma garantia de que o homem obterá qualquer propriedade, mas apenas uma garantia de que a terá, se a ganhar. É o direito de ganhar, conservar, usar valores materiais e dispor deles.

O conceito de direitos individuais é tão novo na história humana, que a maioria dos homens não o compreendeu por completo até hoje. De acordo com duas teorias éticas, a mística e a social, alguns homens afirmam que direitos são um presente de Deus — outros, que são um presente da sociedade. Mas, na verdade, a fonte dos direitos é a natureza do homem.

A Declaração da independência dizia que os homens "são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis". Se se acredita que o homem é o produto de um Criador ou da natureza, a questão da origem humana não altera o fato dele ser uma entidade de um tipo específico — um ser racional —, de não poder funcionar de maneira exitosa sob coerção, e de direitos serem uma condição necessária do seu modo particular de sobrevivência, "a fonte dos direitos do homem não é a lei divina ou lei congressual, mas a lei da identidade. A é A — e o Homem é o Homem. Direitos são condições de existência requeridas pela natureza do homem para sua adequada sobrevivência. Se ele viver na Terra, é direito seu usar a sua inteligência, é direito seu agir sob seu próprio e livre juízo, é direito seu trabalhar para os seus valores e conservar o produto do seu trabalho. Se a vida na Terra é o seu propósito, ele tem direito de viver como um ser racional: a natureza lhe proíbe a irracionalidade" (*A Revolta de Atlas*).

Violar os direitos do homem significa compeli-lo a agir contra o seu próprio julgamento, ou expropriar seus valores. Basicamente, há apenas uma maneira de fazer isso: pelo uso da força física. Há dois violadores potenciais dos direitos do homem: os criminosos e o governo. A grande realização dos Estados Unidos foi traçar uma distinção entre estes dois — proibindo ao segundo a versão legalizada das atividades dos primeiros.

A Declaração da Independência estabeleceu o principio de que, “para assegurar estes direitos, os governos são instituídos entre os homens”. Isto proporcionou a única justificativa válida de um governo e definiu o seu único propósito adequado; proteger os direitos do homem resguardando-o da violência física.

Desta forma, a função do governo foi mudada do papel de soberano para o de servo. O governo foi designado a proteger o homem dos criminosos — e a Constituição foi escrita para proteger o homem do governo. A Declaração dos Direitos do Cidadão não era dirigida contra cidadãos privados, mas contra o governo — como uma declaração explícita de que os direitos individuais suplantam qualquer poder público ou social.

O resultado foi o padrão de uma sociedade civilizada que — pelo breve período de cerca de cento e cinquenta anos — a América se aproximou de alcançar. Uma sociedade civilizada é aquela na qual a força física é retirada dos relacionamentos humanos— na qual o governo, agindo como um policial, pode usar a força somente em retaliação e somente contra aqueles que iniciam o seu uso.

Este era o significado e intento essencial da filosofia política da América, implícitos no princípio dos direitos individuais. Mas não foram formulados explicitamente, nem aceitos por completo, nem praticados consistentemente.

A contradição mais profunda da América foi a ética altruísta-coletivista. O altruísmo é incompatível com a liberdade, o capitalismo e os direitos individuais. Não se pode combinar a busca da felicidade com a condição moral de um animal de sacrifício.

Fora o conceito de direitos individuais que dera à luz uma sociedade livre. Foi com a destruição dos direitos individuais que começou a destruição da liberdade.

Uma tirania coletivista não se atreve a escravizar um país por meio de um confisco completo dos seus valores, materiais ou morais. Isto deve ser feito por um processo de corrupção interna. Exatamente como no domínio material, o saque da riqueza de um país é efetuado inflacionando a moeda — assim, hoje, pode-se testemunhar o processo de inflação sendo aplicado no domínio dos direitos. O processo acarreta tamanho crescimento de “direitos” recém-promulgados, que as pessoas não notam o fato do significado do conceito estar sendo invertido. Assim como dinheiro ruim afasta dinheiro bom, também estes “direitos impressos” negam os autênticos.

Atente para o fato curioso de que nunca houve tamanha proliferação, em todo o mundo, de dois fenômenos contraditórios; dos alegados “direitos” novos e dos campos de trabalho escravo.

O “chamarisco” era a inversão do conceito de direitos do domínio político para o econômico.

A plataforma de 1960 do Partido Democrático resumiu essa mudança arrojada explicitamente. Declara que uma Administração Democrática “reafirmará a declaração econômica de direitos que Franklin Roosevelt escreveu em nossa consciência nacional dezesseis anos atrás”.

Recorde-se claramente o significado do conceito de “direitos” quando ler a lista que a plataforma oferece:

“1. Direito a um emprego útil e remunerado nas indústrias, lojas, fazendas ou minas da nação.

2. Direito a ganhar o suficiente para prover comida, roupa e recreação adequadas.

3. Direito de todo fazendeiro de criar e vender seus produtos a um custo que lhe dê, bem como à sua família, uma vida decente.

4. Direito de todo empresário, grande ou pequeno, de negociar numa atmosfera livre de competições injustas e do domínio de monopólios em seu país ou no exterior.

5. Direito de toda família a um lar decente.

6. Direito ao cuidados médicos adequados e à oportunidade de alcançar e gozar de boa saúde.

7. Direito à proteção adequada ante aos temores econômicos relativos à idade avançada, doença, acidentes e desemprego.

8. Direito a uma boa educação.”

Uma única pergunta, acrescida a cada uma das oito frases acima, tornaria a questão clara: à custa de quem?

Empregos, comida, vestuário, recreação, casas, cuidado médico, educação, etc., não nascem na natureza. São valores feitos pelo homem — mercadorias e serviços produzidos pelos homens. Quem deve provê-los?

Se alguns homens são titulares, por direito, dos produtos do trabalho de outros, isto significa que estes são privados de direitos e condenados ao trabalho escravo.

Qualquer alegado “direito” de um homem que necessita a violação dos direitos de um outro, não é e não pode ser um direito.

Nenhum homem pode ter direito de impor uma obrigação não-escolhida, um dever não-recompensado ou uma servidão involuntária a um outro homem. Não pode haver algo como “o direito de escravizar”.

Um direito não inclui a implementação material daquele direito por outro homem; inclui somente a liberdade de se ganhar esta implementação pelo próprio esforço.

Observe, neste contexto, a precisão intelectual dos *Pais Fundadores*: eles falavam do direito à busca da felicidade — não do direito à felicidade. Significa que um homem tem direito de tomar as atitudes que julga necessárias para alcançar a sua felicidade, não significa que outros tenham de fazê-lo feliz.

O direito à vida significa que um homem tem o direito de sustentar sua vida por seu próprio trabalho (em

qualquer nível econômico, tão alto quanto sua habilidade o levar); não significa que outros devam supri-lo do que necessita na vida.

O direito à propriedade significa que um homem tem o direito de tomar as atitudes econômicas necessárias para obter a propriedade, bem como usá-la e dispor dela; não significa que outros devam provê-lo de propriedade.

A liberdade de expressão significa que um homem tem o direito de expressar suas ideias sem perigo de supressão, interferência ou ação punitiva pelo governo. Não significa que outros devam provê-lo com uma sala de palestras, uma estação de rádio ou uma impressora para expressar suas ideias.

Qualquer empreendimento que envolva mais do que um homem requer o consentimento voluntário de cada participante. Cada um deles tem o direito de fazer sua própria decisão, mas nenhum tem o direito de forçá-la aos outros.

Não existe algo como “direito a emprego” — existe somente o do comércio livre, isto é: o direito de um homem de pegar um emprego se um outro escolher contratá-lo. Não há “direito à casa”, apenas o de livre comércio: o direito de construir uma casa ou de comprá-la. Não há “direitos a um salário justo” ou um preço “justo” se ninguém escolher pagá-lo, empregar um homem ou comprar o seu produto. Não há “direitos de consumidores” ao leite, sapatos, cinema ou champanha se nenhum produtor escolher fabricar estes itens (existe somente o de fabricá-los). Não há “direitos” de grupos especiais, não há “direitos de fazendeiros, trabalhadores, empresários, empregados,

empregadores, de velhos, de jovens, dos por nascer”. Há somente os Direitos do Homem — possuídos por todo homem individualmente e por todos os homens enquanto indivíduos.

Os direitos de propriedade e do livre comércio são os únicos “direitos econômicos” do homem (são, na verdade, direitos políticos) — e não pode haver algo como “uma declaração econômica de direitos”. Mas observe que os defensores desta última fizeram tudo menos destruir os anteriores.

Lembre que direitos são princípios morais que definem e protegem a liberdade de ação de um homem, mas não impõem obrigações a outros. Cidadãos privados não são uma ameaça aos direitos ou liberdade uns dos outros. Um cidadão privado que recorre à força física e viola o direito de outros é um criminoso, e os homens têm proteção legal contra ele.

Os criminosos são uma pequena minoria em qualquer época ou país. E o dano que causaram ao gênero humano foi ínfimo, sê comparado aos horrores — a carnificina, as guerras, as perseguições, os confiscos, as fomes, as escravizações, as destruições indiscriminadas — perpetuados pelos governos que dirigiram a humanidade. Potencialmente, um governo é a mais perigosa ameaça aos direitos do homem: ele mantém um monopólio legal sobre o uso da força física contra vítimas legalmente desarmadas. Quando ilimitado e não-restrito pelos direitos individuais, um governo é o inimigo mais mortal dos homens. Não foi como proteção contra ações privadas, mas governamentais, que a Declaração dos Direitos do Cidadão foi escrita.

Agora observe o processo pelo qual essa proteção está sendo destruída.

O processo consiste em atribuir a cidadãos privados as violações específicas constitucionalmente proibidas ao governo (que cidadãos privados não têm poder algum de cometer), libertando o governo, assim, de todas as restrições. A teoria está-se tornando progressivamente mais óbvia no campo da livre expressão. Os coletivistas têm propagado por anos a noção de que a recusa de um indivíduo privado de financiar um oponente é uma violação do direito deste oponente à liberdade de expressão e um ato de “censura”. É “censura”, afirmam, quando um jornal se recusa a empregar ou publicar escritores cujas ideias são diametralmente opostas a sua política.

É “censura”, afirmam, quando empresários recusam-se a anunciar numa revista que os denuncia, insulta e denigre.

É “censura”, afirmam, quando um patrocinador de televisão se opõe a algum ultraje perpetrado em um programa que está financiando, como o incidente de Alger Hiss, que foi convidado a denunciar o anterior vice-presidente Nixon.

E então temos Newton N. Minow, que declara: “Existe censura no cinema, em anunciantes de cadeias de emissoras e afiliados que rejeitam programas oferecidos a suas áreas.” É o mesmo Minow que ameaça anular a licença de qualquer estação que não ceda à sua visão de programação — e que afirma que isto não é censura.

Considere as implicações desta tendência.

“Censura” é um termo pertencente somente às ações governamentais. Nenhuma ação privada pode ser considerada censura. Nenhum indivíduo ou agência particular pode silenciar um homem ou impedir uma publicação; somente o governo pode fazê-lo. A liberdade de expressão dos indivíduos inclui o direito de não concordar, não ouvir e não financiar os seus próprios antagonistas.

Mas, de acordo com doutrinas como a “declaração econômica de direitos”, um indivíduo não tem direito de dispor dos seus próprios meios materiais orientado por suas próprias convicções — e deve entregar o seu dinheiro indiscriminadamente para quaisquer locutores ou propagandistas que tenham “direito” à sua propriedade.

Isto significa que a habilidade de prover as ferramentas materiais para a expressão de ideias destitui o homem do direito de ter quaisquer ideias. Significa que um editor deve publicar livros que considere sem valor, falsos ou ruins — que um patrocinador de televisão tem de financiar comentaristas que escolhem afrontar suas convicções — que o proprietário de um jornal deve entregar suas páginas editoriais para qualquer jovem arruaceiro que clame pela escravização da imprensa. Significa que um grupo de homens adquire o “direito” à licença ilimitada — enquanto outro grupo é reduzido a ter que ceder, indefeso, suas próprias responsabilidades.

Mas dado que é obviamente impossível dar a todo pretendente um emprego, um microfone ou uma coluna de jornal, quem determinará a “distribuição” de “direitos econômicos” e relacionará os beneficiários quando o

direito de escolher dos proprietários tiver sido abolido? Bem, o senhor Minow indicou isto muito claramente.

E se você comete o erro de pensar que isto se aplica apenas a donos de grandes propriedades, é melhor dar-se conta de que a teoria dos “direitos econômicos” inclui o “direito” de todo aquele que gostaria de ser um dramaturgo mas de fato não é, todo poeta *beatnick*, todo compositor de barulhos e todo artista não-objetivo (que tenha influência política) ao apoio financeiro que você não lhes deu quando não foi aos seus espetáculos. O que mais significa o projeto de gastar seu dinheiro oriundo de impostos no subsídio à arte?

E enquanto as pessoas estão vociferando sobre “direitos econômicos”, o conceito de direitos políticos está se esvaindo. Esquece-se de que a liberdade de expressão significa a liberdade de defender as visões de um indivíduo, incluindo discordância com outros, oposição, impopularidade e falta de apoio. A função política do “direito à livre expressão” é proteger dissidentes e minorias impopulares contra repressões — não lhes garantir o apoio, vantagens e recompensas de uma popularidade que não ganharam.

A Declaração dos Direitos do Cidadão diz: “O Congresso não fará nenhuma lei, limitando a liberdade de expressão, ou da imprensa...” Ela não exige que cidadãos privados forneçam um microfone para o homem que defende a sua destruição, ou uma chave mestra para o assaltante que procura roubá-los, ou uma faca para o assassino que quer cortar seus pescoços.

Esta é a situação de uma das questões mais cruciais de hoje: direitos políticos versus “direitos econômicos”. Um destrói o outro. Mas não existem, de fato, “direitos

econômicos”, “direitos coletivos”, “direitos de interesse público”. O termo “direitos individuais” é uma redundância: não existe nenhum outro tipo de direitos e mais ninguém para possuí-los.

Aqueles que defendem o capitalismo *laissez-faire*, são os únicos defensores dos direitos do homem.

(Abril de 1963)

13. “DIREITOS” COLETIVIZADOS

Ayn Rand

Direitos são um princípio moral que define relacionamentos sociais corretos. Assim como um homem precisa de um código moral para sobreviver (para agir, para escolher as metas certas e para alcançá-las), também a sociedade (um grupo de homens) precisa de princípios morais a fim de organizar um sistema social harmonioso com a natureza do homem e com suas exigências para sobreviver.

Assim como o homem pode fugir da realidade e agir de acordo com o capricho cego de determinado momento, mas com isso não pode alcançar nada, salvo a autodestruição progressiva — também uma sociedade pode fugir da realidade e estabelecer um sistema regido pelos caprichos cegos dos seus membros ou de seu líder, pelo grupo majoritário de determinado momento, pelo demagogo de plantão ou pelo ditador permanente. Mas uma sociedade como esta não pode alcançar nada, salvo o regime da força bruta e um estado de autodestruição progressivo.

O que é o subjetivismo no domínio da ética, é o coletivismo no da política: assim como a noção de que “qualquer coisa que eu faço está certa, porque eu escolhi fazê-la” não é um princípio moral, mas uma

negação de moralidade — também a noção de que “qualquer coisa que a sociedade faz é certa, porque a sociedade escolheu fazê-la” não é um princípio moral, mas uma negação dos princípios morais e o banimento da moralidade das questões sociais.

Quando “poder” está em oposição a “direito”, o conceito de poder só pode ter um significado: o poder da força bruta, física — que, na verdade, não é um “poder”, mas o mais desesperançoso estado de impotência; é meramente o “poder” de destruir; é o “poder” de um estouro de animais atacando cegamente.

No entanto, esta é a meta da maioria dos intelectuais de hoje. Na raiz de todas as suas mudanças intelectuais, repousa uma outra, mais fundamental; a mudança do conceito de direitos do indivíduo para a coletividade — o que significa: a substituição dos “Direitos do Homem” por “Direitos da Massa”.

Já que somente um homem individualmente pode possuir direitos, a expressão “direitos individuais” é uma redundância (que se deve usar para propósitos de esclarecimento no atual caos intelectual). Mas a expressão “direitos coletivos” é uma contradição em termos.

Qualquer grupo ou “coletivo”, grande ou pequeno, é somente um número de indivíduos. Um grupo não pode ter nenhum direito diferente dos de seus membros individuais. Em uma sociedade livre, os “direitos” de qualquer grupo são derivados dos direitos dos seus membros através da sua escolha individual e voluntária e o acordo contratual que formalizou seu agrupamento, e são meramente a aplicação destes direitos individuais a propósitos específicos comuns. Todo propósito legítimo

de um grupo é baseado nos direitos que têm os participantes à livre associação e ao livre comércio. (Por “legítimo”, quero dizer: não-criminoso e formado livremente, isto é, um grupo em que ninguém foi obrigado a entrar).

Por exemplo, o direito de uma empresa industrial de dedicar-se ao comércio é derivado do direito dos seus proprietários de investir seu dinheiro em uma empresa produtiva — do direito de contratar empregados — do direito dos empregados de venderem seus serviços — direito de todos aqueles envolvidos de produzirem e venderem seus produtos — do direito dos clientes de comprarem (ou não comprarem) aqueles produtos. Toda ligação desta cadeia complexa de relacionamentos contratuais está nos direitos individuais, escolhas individuais, acordos individuais. Todo acordo é delimitado, específico e sujeito a certas condições, isto é, dependente de um negócio mútuo para benefício mútuo.

Isto é verdadeiro para todos os grupos legítimos ou associações em uma sociedade livre: sociedade, interesses comerciais, associações profissionais, sindicatos de trabalhadores (aqueles voluntários), partidos políticos, etc. Também se aplica a todos os acordos de representação: o direito de um homem de agir por ou representar um outro ou outros é derivado dos direitos deste(s), os quais representa, e lhe é delegado pela escolha voluntária deste(s), para um propósito específico, delimitado — como no caso de um advogado, representante comercial, delegado de sindicato, etc.

Um grupo, como tal, não tem direitos. Um homem não pode, nem adquirir direitos por se unir a um grupo,

nem perder o que já possui. O princípio dos direitos individuais é a única base moral de todos os grupos ou associações.

Todo grupo que não reconhece este princípio não é uma associação, mas uma quadrilha ou uma súcia.

Toda doutrina de atividades em grupo que não reconhece os direitos individuais é uma doutrina do domínio da plebe ou do linchamento legalizado.

A noção de “direitos coletivos” (a noção de que direitos pertencem a grupos, *não* a indivíduos) significa que “direitos” pertencem a alguns homens, mas não a outros — que alguns homens têm o “direito” de dispor de outros de qualquer maneira que lhes agradar — e que o critério de tal posição privilegiada consiste em superioridade numérica.

Nada jamais pode justificar ou validar uma doutrina dessas — e ninguém jamais o fez. Assim como a moralidade altruísta da qual é derivada, esta doutrina repousa no misticismo: ou no misticismo fora de moda da fé, em decretos sobrenaturais, como o “Direito Divino dos Reis” — ou na mística social de coletivistas modernos que veem a sociedade como um superorganismo, como alguma entidade sobrenatural à parte de e superior à soma dos seus membros individuais.

A amoralidade desta mística coletivista está particularmente óbvia, hoje, na questão dos direitos nacionais.

Uma nação, como qualquer outro grupo, é somente um número de indivíduos e não pode ter direitos outros do que os dos seus cidadãos individualmente

considerados. Uma nação livre — uma nação que reconhece, respeita e protege os direitos individuais dos seus cidadãos — tem direito a sua integridade territorial, sistema social e forma de governo. O governo de uma nação assim não é o soberano, mas o servo ou agente dos seus cidadãos, e não tem direitos outros do que os delegados a ele pelos cidadãos para uma incumbência específica, delimitada (a incumbência de protegê-los da força física, derivada do direito de autodefesa).

Os cidadãos de uma nação livre podem discordar sobre os procedimentos legais específicos ou métodos de executar os seus direitos (o que é um problema complexo, a esfera de ação da Ciência Política e da Filosofia do Direito), mas concordam quanto ao princípio básico a ser implementado: o princípio dos direitos individuais. Quando a constituição de um país coloca os direitos individuais fora do alcance de autoridades públicas, a esfera do poder político é severamente delimitada — e deste modo os cidadãos podem, segura e adequadamente, concordar em acatar as decisões do voto da maioria nesta esfera delimitada. As vidas e a propriedade de minorias ou dissidentes não estão em risco, não estão sujeitas ao voto e não são postas em perigo por nenhuma decisão da maioria; nenhum homem ou grupo possui uma carta branca de poder sobre outros.

Uma nação assim tem direito à sua soberania (derivada dos direitos de seus cidadãos) e de exigir que ela seja respeitada por todas as outras nações.

Mas este direito não pode ser pretendido por ditaduras, tribos selvagens ou qualquer forma de tirania absolutista. Uma nação que viola os direitos dos seus

próprios cidadãos não pode reivindicar direitos, quaisquer que sejam. Na questão dos direitos, como em todas as questões morais, não pode haver critério duplo. Uma nação regida por força física bruta não é uma nação, mas uma horda — quer seja comandada por Átila, Genghis Khan, Hitler, Khrushchev ou Castro. Que direitos poderia Átila pretender e em que terrenos?

Isto se aplica a todas as formas de selvageria tribal, antiga ou moderna, primitiva ou “industrializada”. Nem a geografia, nem raça, nem tradição, nem estado prévio de desenvolvimento pode conferir a alguns seres humanos o “direito” de violar os de outros.

O direito da “autodeterminação das nações” se aplica somente a sociedades livres ou a sociedades que procuram estabelecer a liberdade: não se aplica a ditaduras. Bem como o direito de um indivíduo à livre ação não inclui o “direito” de cometer crimes (isto é, de violar os direitos de outros), o direito de uma nação de determinar sua própria forma de governo não inclui o de estabelecer uma sociedade escrava (isto é, de legalizar a escravização de alguns homens por outros). Não existe algo como “o direito de escravizar”. Uma nação pode fazer isto, assim como um homem pode se tornar um criminoso — mas nenhum pode fazê-lo por direito.

É irrelevante, neste contexto, o fato de uma nação ser escravizada pela força, como a Rússia Soviética, ou pelo voto, como a Alemanha Nazista. Os direitos individuais não podem estar sujeitos a uma votação pública; uma maioria não tem o direito de votar e acabar assim com os direitos de uma minoria; a função política dos direitos é precisamente proteger as minorias da opressão das majorias (e a menor minoria da Terra é o indivíduo). Indiferentemente do fato de uma sociedade

escrava ser conquistada ou escolher ser escravizada — ela não pode reivindicar direitos nacionais e nem reconhecimento desses “direitos” por países civilizados — assim como uma massa de gângsteres não pode exigir reconhecimento dos seus “direitos” e igualdade legal a uma empresa industrial ou uma universidade, considerando-se que os gângsteres escolheram por voto unânime engajar-se naquele tipo particular de atividade grupal.

Nações sob ditaduras vivem fora-da-lei. Toda nação livre tinha o direito de invadir a Alemanha Nazista e, atualmente, tem o direito de invadir a Rússia Soviética, Cuba ou qualquer outro cárcere político. Se uma nação livre decide fazê-lo ou não, é um problema do seu próprio interesse, e não de respeito aos “direitos” inexistentes de líderes de quadrilhas. Não a dever de uma nação livre liberar outras nações ao preço de auto sacrifício, mas ela tem o direito de fazê-lo, quando e se assim escolher.

Este direito, entretanto, é condicional. Assim como a supressão de crimes não dá a um policial o direito de envolver-se em atividades criminosas, também a invasão e destruição de ditaduras não dão ao invasor o direito de estabelecer uma outra variante de uma sociedade escrava no país conquistado.

Um país escravo não tem direitos nacionais, mas os direitos individuais de seus cidadãos ainda são válidos, mesmo se não reconhecidos, e o conquistador não tem direito de violá-los. Portanto, a invasão de um país escravizado é moralmente justificada somente quando e se os conquistadores estabelecem um sistema social livre, isto é, um sistema baseado no reconhecimento dos direitos individuais.

Dado que não há nenhum país completamente livre atualmente, dado que o chamado “Mundo Livre” consiste em várias “economias mistas”, poder-se-ia perguntar se qualquer país na face da Terra está moralmente aberto para ser invadido por qualquer outro. A resposta é: não. Existe uma diferença entre um país que reconhece o princípio dos direitos individuais, mas não o pratica completamente e outro que o nega e burla explicitamente. Todas as “economias mistas” estão em um precário estado de transição, que, no final, tem de mudar para a liberdade ou desmoronar para a ditadura. As características que estigmatizam um país enquanto ditadura, sem risco de erros, são quatro; regime de um partido único — execuções sem julgamento ou com um julgamento simulado, por ofensas políticas — nacionalização ou expropriação de propriedade privada — e censura. Um país culpado destes ultrajes fica privado de quaisquer prerrogativas morais, qualquer reivindicação de direitos nacionais ou soberania, e se torna um fora-da-lei.

Observe, nesta questão particular, o vergonhoso fim da linha e a desintegração intelectual dos “liberais” modernos.

O internacionalismo sempre foi um dos dogmas básicos dos “liberais”. Eles consideravam o nacionalismo como um mal social maior, o produto do capitalismo e a causa das guerras. Opunham-se a qualquer forma de auto-interesse nacional; recusavam-se a diferenciar entre patriotismo e chauvinismo cego, racista, denunciando ambos como “fascistas”. Defendiam a dissolução das fronteiras nacionais e a fusão de todas as nações em “Um Mundo”. Ao lado dos direitos de propriedade, os “direitos nacionais” eram o alvo especial dos seus ataques.

Hoje, são os “direitos nacionais” que invocam como seu último, fraco e desfalecido suporte em algum tipo de justificativa moral para os resultados de suas teorias — para a ninhada de pequenas ditaduras estatistas que se alastram, como uma doença de pele, pela superfície do globo, na forma das chamadas “nações recém-emergentes”, semi-socialistas, semicomunistas, semifascistas, e somente comprometidas de maneira total com o uso da força bruta.

É “direito nacional” desses países escolherem sua própria forma de governo (qualquer uma que lhes agradar), direito que os “liberais” oferecem com uma validação moral e nos pedem para respeitar. É o “direito nacional” de Cuba à sua forma de governo, eles clamam, e o qual não devemos violar ou no qual não devemos interferir. Havendo quase destruído os legítimos direitos nacionais de países livres, agora os “liberais” apoiam a defesa dos “direitos nacionais” das ditaduras.

E o que é pior: os “liberais” não defendem um mero Nacionalismo, mas racismo — o primitivo racismo tribal.

Observe o critério duplo: enquanto, *nos* países civilizados ocidentais, os “liberais” ainda estão defendendo o internacionalismo e o auto sacrifício global — às tribos selvagens da Ásia e da África é concedido o “direito” soberano de massacrarem-se umas às outras em guerrilhas raciais. A Humanidade está voltando à visão de sociedade pré-industrial, pré-histórica: ao coletivismo racial. Este é o resultado lógico e o clímax do desmoronamento moral dos “liberais”, que começou quando — como um prelúdio da coletivização da propriedade — aceitaram a coletivização dos direitos.

Sua própria confissão de culpa está na terminologia. Por que usam a palavra “direitos” para denotar as coisas que estão defendendo? Por que não pregam o que praticam? Por que não nomeiam esta palavra abertamente e tentam justificá-la, se puderem?

A resposta é óbvia.

(Junho de 1963)

14. A NATUREZA DO GOVERNO

Ayn Rand

Um governo é uma instituição que mantém o poder exclusivo de impor certas regras de conduta social em determinada área geográfica.

Os homens precisam desta instituição — e por quê?

Dado que a mente do homem é a sua ferramenta básica de sobrevivência, meio de ganhar conhecimento para guiar suas ações — a condição básica que requer é a liberdade de pensar e de agir de acordo com seu julgamento racional, isto não significa que um homem deva viver sozinho, e que uma ilha deserta seja o ambiente mais adequado às suas necessidades. Os homens podem tirar enormes benefícios do fato de tratar uns com os outros. Um ambiente social é muito mais proveitoso para seu sucesso em sobreviver — mas somente sob certas condições.

Os dois grandes valores a serem proporcionados pela vida em sociedade são; conhecimento e comércio. O homem é o único espécime que pode transmitir e expandir seu repertório de conhecimento de geração a geração; o conhecimento potencialmente à disposição do homem é maior do que o que qualquer indivíduo poderia adquirir no seu próprio tempo de vida; todo homem tira

um benefício incalculável do conhecimento descoberto por outros. O segundo grande benefício é a divisão do trabalho: ela capacita o homem a devotar seus esforços para um campo particular de trabalho e a comercializar com outros que se especializam em campos diversos. Esta forma de cooperação permite a todos os homens que nela tomam parte alcançarem mais conhecimento, destreza e retorno produtivo do seu esforço do que poderiam alcançar, se cada um tivesse que produzir tudo de que precisasse, em uma ilha deserta ou em uma fazenda que se auto sustentasse.

Mas estes benefícios indicam, delimitam e definem que tipos de homens podem ser de valor uns para os outros e em que tipo de sociedade: somente homens racionais, produtivos e independentes em uma sociedade racional, produtiva e livre (A ética Objetivista). Uma sociedade que rouba o indivíduo do produto do seu esforço, ou o escraviza, ou tenta limitar a liberdade de seu intelecto, ou o compele a agir contra seu próprio julgamento racional — uma sociedade que estabelece um conflito entre os seus decretos e as exigências da natureza do homem — não é, falando estritamente de uma sociedade, nada mais do que uma massa unida por um regime de quadrilha institucionalizado. Uma sociedade dessas destrói todos os valores da coexistência humana, não tem nenhuma justificativa possível e representa, não uma fonte de benefícios, mas a ameaça mais mortal à sobrevivência do homem. A vida em uma ilha deserta é mais segura e incomparavelmente preferível à existência na Rússia Soviética ou na Alemanha Nazista.

Se os homens devem viver juntos em uma sociedade pacífica, racional, e negociar uns com os outros para benefício mútuo, devem aceitar o princípio social básico

sem o qual nenhuma sociedade moral ou civilizada é possível: o princípio dos direitos individuais. (Veja os capítulos 12 e 13.).

Reconhecer direitos individuais significa reconhecer e aceitar as condições reclamadas pela natureza do homem para a sobrevivência digna.

Os direitos humanos somente podem ser violados pelo uso da força física. É apenas por meio desta que um homem pode privar um outro de sua vida, ou escravizá-lo, ou roubá-lo, ou evitar que busque seus próprios objetivos, ou compeli-lo a agir contra seu próprio julgamento racional.

A pré-condição de uma sociedade civilizada é a exclusão da força física dos relacionamentos sociais — assim estabelecendo o princípio de que, se os homens desejam negociar uns com os outros, podem fazê-lo somente por meio da razão: pela discussão, persuasão e acordo voluntário, não-coagido.

A consequência necessária do direito do homem à vida é seu direito à autodefesa. Em uma sociedade civilizada, a força pode ser utilizada somente contra aqueles que iniciam o seu uso. Todas as razões que tornam a iniciação da força física um mal, tornam o uso retaliativo da força física um imperativo moral.

Se alguma sociedade pacifista renunciasse ao uso retaliativo da força, seria deixada desamparadamente à mercê do primeiro vigarista que decidisse ser imoral. Esta sociedade alcançaria o oposto de sua intenção; ao invés de abolir o mal, encorajá-lo-ia e recompensá-lo-ia.

Se uma sociedade não proporcionasse nenhuma proteção contra a força, compeliaria todo cidadão a andar

armado, transformar a sua casa em uma fortaleza, atirar em quaisquer estranhos que estivessem se aproximando de sua porta — ou a se unir a uma gangue protetora de cidadãos que brigaria contra outras gangues, formadas para o mesmo propósito; e desta forma trazendo a degeneração dessa sociedade sob o caos do regime das gangues, isto é, o império da força bruta, em uma perpétua guerrilha tribal de selvagens pré-históricos.

O uso da força física — até seu uso retaliativo — não pode ser deixado ao arbítrio de cada cidadão. A coexistência pacífica é impossível, se um homem tem de viver sob a constante ameaça de força a ser desencadeada contra ele por qualquer um dos seus vizinhos, a qualquer momento. Não importa se as intenções dos vizinhos são boas ou ruins, se seus julgamentos são racionais ou irracionais, se são motivados por um senso de justiça ou por ignorância ou por preconceito ou por malícia — o uso da força contra um homem não pode ser deixado à decisão arbitrária de um outro.

Imagine, por exemplo, o que aconteceria se um homem perdesse sua carteira, concluísse que tinha sido roubado, invadissem todas as casas da vizinhança para procurá-la, e atirasse no primeiro homem que lhe dirigisse um olhar desagradável, tomando este como uma prova de culpa.

O uso retaliativo da força requer regras objetivas de testemunho para estabelecer que um crime foi cometido e para provar quem o cometeu, bem como regras objetivas para definir punições e procedimentos de execução. Os homens que tentam levar a julgamento crimes sem estas regras, são uma multidão de linchadores. Se uma sociedade deixasse o uso retaliativo

da força nas mãos de cidadãos comuns, ela degenerar-se-ia em um regime comandado por quadrilhas, por leis de linchamento e por infinitas rixas sangrentas ou vendetas.

Se a força física deve ser excluída dos relacionamentos sociais, os homens precisam de uma instituição incumbida da tarefa de proteger os seus direitos sob um código objetivo de regras.

Esta é a tarefa de um governo — de um verdadeiro governo — sua tarefa básica, única justificativa moral e a razão por que os homens precisam dele.

Um governo é o meio de colocar o uso retaliatório da força física sob controle objetivo — isto é, sob leis objetivamente definidas.

A diferença fundamental entre a ação privada e a ação governamental — uma diferença completamente ignorada e evitada hoje em dia — repousa no fato de um governo manter o monopólio sobre o uso legal da força física. Ele tem de mantê-lo, uma vez que é o agente que reprime e combate o uso da força; e por esta mesmíssima razão, suas ações têm de ser rigidamente definidas, delimitadas e circunscritas; nenhum toque de capricho ou excentricidade deve ser permitido em seu desempenho; deve ser um robô impessoal, com as leis como sua única força motivadora. Se uma sociedade deve ser livre, seu governo tem de ser controlado.

Sob um sistema social adequado, o indivíduo comum é legalmente livre para tomar qualquer atitude que lhe agrade (desde que não viole os direitos de outros), ao passo que um funcionário do governo é limitado pela lei em toda ação oficial. Um indivíduo comum pode fazer

qualquer coisa, exceto o que é legalmente proibido; um funcionário do governo não pode fazer nada, exceto aquilo que é legalmente permitido.

Este é o meio de subordinar a “força” ao “direito”. Este é o conceito americano de “um governo de leis, e não de homens”.

A natureza das leis adequadas a uma sociedade livre e a fonte da autoridade do seu governo derivam da natureza e propósito de um governo adequado. O princípio básico de ambas é indicado na Declaração da Independência: “Para proteger estes direitos (individuais), os governos são instituídos entre os homens, derivando os seus justos direitos do consentimento dos governados...”.

Já que a proteção dos direitos individuais é o único propósito próprio de um governo, ela é a única matéria adequada da legislação: todas as leis devem ser baseadas em direitos individuais e dirigidas à proteção destes: todas as leis devem ser objetivas (e objetivamente justificáveis); os homens devem saber claramente, e antes de tomar uma atitude, o que a lei lhes proíbe fazer (e por que), o que constitui um crime, e em que pena incorrerão, se o cometerem.

A fonte da autoridade governamental é “o consentimento dos governados”. Isto significa que o governo não é o soberano, mas o servo ou agente dos cidadãos; significa que o governo como tal não tem direitos, exceto os delegados a ele pelos cidadãos, para um propósito específico.

Há somente um princípio básico com o qual um indivíduo deve consentir se deseja viver em uma

sociedade livre, civilizada: o princípio que implica renunciar ao uso da força física e delegar ao governo o seu direito à autodefesa física, para que este seja cumprido de uma maneira metódica, objetiva e legalmente definida, Ou, colocando em outras palavras, ele deve aceitar a separação da força e do capricho (qualquer capricho, incluindo o seu próprio). Agora, o que acontece no caso de um desentendimento entre dois homens a respeito de um empreendimento em que ambos estão envolvidos?

Em uma sociedade livre, os homens não são forçados a negociar uns com os outros. Eles o fazem apenas por acordo voluntário e, quando tem o elemento tempo envolvido na relação, por contrato. Se um contrato é quebrado pela decisão arbitrária de um homem, isto pode causar um desastroso prejuízo financeiro para o outro — e a vítima não teria nenhum recurso exceto apoderar-se da propriedade do ofensor como compensação. Mas aqui, novamente, o uso da força não pode ser deixado para a decisão de cada cidadão. E isto leva a uma das mais importantes e mais complexas funções do governo: a função de árbitro que decide disputas entre homens de acordo com leis objetivas.

Os criminosos são uma pequena minoria em uma sociedade semicivilizada. Mas a proteção e imposição de contratos através de tribunais civis é a necessidade mais crucial de uma sociedade pacífica, sem esta proteção, nenhuma civilização poderia ter se desenvolvido ou mantido.

O homem não pode sobreviver, como o fazem os animais, agindo com base no momento imediato. Ele tem de projetar as suas metas e alcançá-las através de um período de tempo; tem de calcular suas ações e planejar

sua vida a longo prazo. Quanto melhor é a mente do homem e maior o seu conhecimento, maior é o âmbito do seu planejamento. Quanto mais desenvolvida ou mais complexa é uma civilização, maior é o raio de atividade que requer — e, por conseguinte, maior o âmbito de acordos contratuais entre os homens, e mais urgente a necessidade de proteção destes acordos.

Até mesmo uma sociedade primitiva de intercâmbio não poderia funcionar, se um homem decidisse comercializar um saco de batatas por uma cesta de ovos e, tendo recebido os ovos, se recusasse a entregar as batatas. Imagine o que este tipo de ação movida a capricho significaria em uma sociedade industrial, onde os homens entregam a crédito mercadorias no valor de um bilhão de dólares, ou elaboram contratos para construir estruturas multimilionárias, ou assinam locações por noventa e nove anos.

Uma infração unilateral de contrato envolve um uso indireto de força física: consiste, em essência, no recebimento por um homem de valores materiais, mercadorias ou serviço de um outro, e na recusa a pagar por eles, assim os retendo pela força (pela mera posse física), não por direito — isto é, retendo-os sem o consentimento de seu proprietário. Similarmente, a fraude envolve um uso indireto da força: consiste em obter valores materiais sem o consentimento do proprietário, por meios ilegais ou promessas falsas. A extorsão é uma outra variante do uso da força: ela consiste na obtenção de valores materiais, não pela troca de valores, mas pela ameaça da força, violência ou dano.

Algumas destas ações são obviamente criminosas. Outras, como uma infração unilateral de contrato,

podem não ser criminalmente motivadas, mas ser causadas por irresponsabilidade e irracionalidade. Outras, ainda, podem ser questões complexas, com alegações de justiça de ambos os lados. Mas qualquer que seja o caso, todas estas questões têm de ser sujeitas a leis objetivamente definidas e têm de ser resolvidas por um árbitro imparcial, que administre as leis, isto é, por um juiz (e um júri, quando apropriado).

Observe o princípio básico que governa a justiça em todos estes casos: o princípio de que nenhum homem pode obter quaisquer valores de outro sem o consentimento do proprietário — e, como um corolário, que os direitos de um homem não podem ser deixados à mercê da decisão unilateral, da escolha arbitrária, da irracionalidade, do capricho de um outro homem.

Este é, em essência, o propósito adequado de um governo: tornar a existência social possível aos homens, protegendo os benefícios, e combatendo os males que os homens podem causar uns aos outros.

As funções adequadas de um governo recaem sobre três largas categorias, todas elas envolvendo os problemas da força física e a proteção aos direitos dos homens: a polícia, para proteger os homens de criminosos — as forças armadas, para proteger os homens de invasores estrangeiros — os tribunais, para decidir disputas entre homens, de acordo com leis objetivas.

Estas três categorias envolvem consequências e questões derivadas — e sua implementação na prática, na forma de legislação específica, é enormemente complexa. Pertence ao campo de uma ciência especial: a Filosofia do Direito. Muitos erros e desentendimentos

são possíveis no campo da implementação, mas o que é essencial aqui é o princípio a ser implementado: o princípio de que o propósito da lei e do governo é a proteção aos direitos individuais.

Atualmente, este princípio é esquecido, ignorado e evitado. O resultado é o estado presente do mundo, com a regressão do gênero humano à ilegalidade da tirania absolutista, à selvageria primitiva do regime da força bruta.

Num protesto impensado contra esta tendência, algumas pessoas estão levantando a questão de se o governo como tal é um mal por natureza, e se a anarquia é o sistema social ideal. A anarquia, como um conceito político, é uma oscilante abstração ingênua: por todas as razões discutidas acima, uma sociedade sem um governo organizado estaria à mercê do primeiro criminoso que aparecesse, o qual a precipitaria no caos de uma guerrilha de gangues. Mas a possibilidade de depravação humana não é a única objeção à anarquia: até mesmo uma sociedade cujos membros fossem completamente racionais e perfeitamente morais não poderia funcionar em um estado de anarquia; é a necessidade de leis objetivas e de um árbitro para solucionar desentendimentos honestos entre os homens, o que justifica o estabelecimento de um governo.

Uma recente variante da teoria anarquista que está deixando perplexos alguns dos defensores mais jovens da liberdade, é uma coisa absurda e estranha chamada “governos competidores”. Aceitando a premissa básica dos modernos estatólatras — que não veem diferença entre as funções do governo e as funções da indústria, entre força e produção, e que defendem a propriedade governamental de empresas —, os proponentes de

governos competidores pegam o outro lado da mesma moeda e declaram que, já que a concorrência é tão benéfica aos negócios, deveria também ser aplicada ao governo. Ao invés de um governo único monopolista, declaram que deveria haver um número de governos diferentes em uma mesma área geográfica, competindo pela submissão de cada cidadão, sendo todos os cidadãos livres para “comprarem” ou prestigiarem qualquer governo de sua escolha.

Lembre que a repressão pela força é o único serviço que um governo tem a oferecer. Pergunte a si mesmo o que significaria competir para a repressão.

Não se pode chamar esta teoria de uma contradição em termos, já que ela é obviamente destituída de qualquer compreensão dos termos “competição” e “governo”. Nem se pode chamá-la de uma oscilante abstração, já que é destituída de qualquer contato com ou referência à realidade e não pode ser concretizada de maneira alguma, nem mesmo de modo grosseiro ou aproximado. Uma ilustração será suficiente: suponha que o sr. Smith, um cliente do Governo A, suspeite de que o seu vizinho de porta, sr. Jones, um cliente do Governo B, o tenha roubado; um esquadrão da polícia A dirige-se à casa do sr. Jones e é encontrado pelo esquadrão da polícia B, que declara que não aceita a validade da reclamação do sr. Smith e não reconhece a autoridade do Governo A. O que acontece então? A partir daí, a conclusão é sua.

A evolução do conceito de “governo” tem tido uma história longa e tortuosa. Algum lampejo sobre o que seria a função própria do governo parece ter existido em todas as sociedades organizadas, manifestando-se em fenômenos como o reconhecimento de alguma diferença

implícita (e frequentemente inexistente) entre um governo e uma quadrilha de assaltantes — a aura de respeito e da autoridade moral concedida ao governo como guardião da “lei e da ordem” — o fato de que até mesmo os tipos mais malignos de governo acharam necessário manter alguma aparência de ordem e alguma pretensão de justiça, ainda que somente por rotina e tradição, e reclamar algum tipo de justificativa moral para o seu poder, de natureza mística ou social. Exatamente como os monarcas absolutos da França tinham de invocar “O direito Divino dos Reis”, também os ditadores modernos da Rússia Soviética têm de gastar fortunas em propaganda para justificar sua autoridade aos olhos de seus súditos escravizados.

Na História da Humanidade, o entendimento da função própria do governo é uma conquista muito recente: tem apenas duzentos anos e data dos *Pais Fundadores* da Revolução Americana. Eles não apenas identificaram a natureza e as necessidades de uma sociedade livre, como também planejaram os meios para traduzi-las na prática. Uma sociedade livre — é como qualquer outro produto humano — não pode ser alcançada por meios casuais, por mero desejo ou pelas “boas intenções” dos líderes. Um sistema legal complexo, baseado em princípios objetivamente válidos, é necessário para tornar uma sociedade livre e para mantê-la livre — um sistema que não depende dos motivos, caráter moral ou intenções de nenhum funcionário determinado, um sistema que não deixa nenhuma oportunidade, nenhuma brecha legal para o desenvolvimento da tirania.

O sistema americano de freios e contrapesos (“*checks and balances*”) foi simplesmente uma destas conquistas. E embora certas contradições da

Constituição tenham realmente deixado uma brecha para o crescimento do estatismo, a conquista incomparável foi o conceito de uma constituição como um meio de limitar e restringir o poder do governo.

Hoje, quando é feito um esforço coordenado para obliterar este ponto, não pode ser repetido muito frequentemente que a Constituição é uma limitação ao governo e não a indivíduos comuns — que ela não prescreve a conduta de cidadãos comuns, apenas a do governo — que ela não é uma carta a favor do governo, mas uma carta de proteção dos cidadãos contra o governo.

Então avalie a amplitude da inversão moral e política na prevalente visão sobre o governo. Ao invés de ser um protetor dos direitos do homem, o governo está se tornando o seu violador mais perigoso; ao invés de proteger a liberdade, está estabelecendo a escravização; ao invés de proteger os homens dos que iniciam o uso da força física, está iniciando o uso da força física e coação da maneira e na questão que bem entende; ao invés de servir como o instrumento de objetividade nos relacionamentos humanos, está criando um reino mortal, subterrâneo, de incerteza e medo, por meio de leis não-objetivas cuja interpretação é deixada para decisões arbitrárias dos burocratas de plantão: ao invés de proteger os homens de prejuízos injustos, o governo está se apropriando de um poder de ilimitada justiça — de forma que estamos rapidamente nos aproximando do estágio da última inversão: o estágio onde o governo é livre para fazer qualquer coisa que lhe agrada, enquanto os cidadãos somente podem agir mediante permissão; o estágio dos períodos mais escuros da história humana, o estágio do governo pela força bruta.

Têm-se observado frequentemente que, apesar do seu progresso material, o gênero humano não alcançou nenhum grau comparável de progresso moral. Esta observação é usualmente seguida de alguma conclusão pessimista a respeito da natureza humana. É verdade que o estado moral do gênero humano é vergonhosamente baixo. Mas, se considerarmos a inversão moral monstruosa dos governos (tornada possível pela moralidade altruísta-coletivista), sob a qual a Humanidade tem sido obrigada a viver ao longo da maior parte da sua história, começaremos a admirar como os homens conseguiram preservar uma certa aparência de civilização, e qual vestígio indestrutível de autoestima os tem mantido caminhando verticalmente sobre dois pés.

Começa-se também a ver mais claramente a natureza dos princípios políticos que têm de ser aceitos e defendidos, como parte da batalha para a Renascença intelectual do homem.

(Dezembro de 1963)

15. FINANCIAMENTO DO GOVERNO NUMA SOCIEDADE LIVRE

Ayn Rand

“Qual seria o método adequado de financiamento do governo numa sociedade totalmente livre?”

Esta pergunta é geralmente feita em conexão com o princípio objetivista de que o governo de uma sociedade livre não pode iniciar o uso da força física, mas usá-la apenas em retaliação contra aqueles que o faz. Dado que a imposição de tributos representa uma iniciação de força, pergunta-se como o governo de um país levantaria o dinheiro necessário para financiar seus próprios serviços?

Numa sociedade completamente livre, a taxação — ou, para ser exato, o pagamento pelos serviços governamentais — seria voluntária. Dado que os serviços inerentes a um governo — a polícia, as forças armadas, os tribunais — são comprovadamente necessários para os indivíduos e afetam diretamente os interesses deles, os cidadãos estariam (e deveriam estar) dispostos a pagar por estes serviços, assim como pagam por um seguro.

A questão de como implementar o princípio do financiamento voluntário do governo — como determinar o melhor meio de aplicá-lo na prática — é muito complexa e pertence ao campo da Filosofia do Direito. A tarefa da Filosofia Política é apenas estabelecer a natureza do princípio e demonstrar que é exequível. A escolha de um método específico de implementação é mais do que prematura, atualmente — já que o princípio será exequível apenas numa sociedade completamente livre, uma sociedade cujo governo tenha sido constitucionalmente reduzido a suas funções básicas inerentes. (Para uma discussão destas funções, veja o capítulo 14).

Existem muitos métodos possíveis de financiamento voluntário do governo. Uma loteria governamental, que foi usada em alguns países europeus, é um deles. Há outros.

Como ilustração (e apenas como tal), avalie a seguinte possibilidade. Um dos serviços mais vitalmente necessários, que somente um governo pode prestar, é a proteção aos contratos firmados entre os cidadãos. Suponha que o governo devesse proteger — isto é, reconhecer como legalmente válidos e exequíveis — apenas aqueles contratos que tivessem sido segurados mediante o pagamento de um prêmio ao governo correspondente a uma porcentagem legalmente fixada com base nas somas envolvidas na transação contratual. Este seguro não seria compulsório; não haveria punição legal imposta sobre aqueles que não tivessem escolhido tê-lo — eles seriam livres para fazer acordos verbais ou assinar contratos sem seguro, se assim o desejassem. A única consequência seria que estes acordos ou contratos não seriam legalmente exequíveis, se fossem quebrados;

a parte prejudicada não estaria apta a procurar reparação num tribunal.

Todas as transações de crédito são acordos contratuais. Uma transação de crédito é qualquer troca que envolva um lapso de tempo entre o pagamento e o recebimento dos produtos ou serviços. Isto inclui a vasta maioria das transações econômicas numa sociedade industrial complexa. Apenas uma parte muito pequena de uma rede gigantesca de transações de crédito sempre termina em tribunais, mas a rede inteira se torna possível pela existência desta parte, e entraria em colapso da noite para o dia sem esta proteção. Este é um serviço do governo de que as pessoas precisam, o qual usam, com o qual contam e pelo qual devem pagar. Ainda hoje este serviço é proporcionado gratuitamente e corresponde, de fato, a um subsídio.

Ao considerar a magnitude da riqueza envolvida em transações de crédito, pode-se ver que a porcentagem requerida para pagamento desse seguro governamental seria ínfima — muito menor do que aquela paga por outros tipos de seguro —, mas ainda seria o suficiente para financiar todas as outras funções de um governo adequado. (Se necessário, esta porcentagem poderia ser legalmente aumentada em tempo de guerra; ou outros métodos de levantar dinheiro, porém similares, poderiam ser estabelecidos por necessidades de guerra claramente definidas).

Este “plano” particular é mencionado aqui apenas como uma ilustração de um possível método de abordagem do problema — não como uma resposta definitiva nem um programa para defender-se agora. As dificuldades técnicas e legais envolvidas são enormes: incluem perguntas como a necessidade de uma rígida

cláusula constitucional para impedir o governo de ditar o conteúdo de contratos privados (uma questão que existe atualmente e que precisa de definições muito mais objetivas) — a necessidade de padrões objetivos (ou proteções) para estabelecer o montante dos prêmios que não podem ser deixados à discricção arbitrária do governo, etc.

Qualquer programa de financiamento voluntário do governo é o último, não o primeiro passo no caminho para uma sociedade livre — a última, não a primeira, reforma a ser defendida. Funcionaria apenas quando os princípios básicos e instituições de uma sociedade livre tivessem sido estabelecidos. Atualmente, não funcionaria.

Os homens pagariam voluntariamente por um seguro que protegesse seus contratos, mas não pagariam voluntariamente por um seguro contra o perigo de agressão pelo Camboja. Nem os fabricantes de madeira compensada do Wisconsin e seus trabalhadores pagariam voluntariamente por um seguro para ajudar o desenvolvimento da indústria de madeira compensada do Japão, o que os colocaria fora do negócio.

Um programa de financiamento voluntário do governo seria amplamente suficiente para pagar as funções legítimas de um governo adequado. Não seria o suficiente para prover apoio ao mundo todo, que nada fez. Mas nenhum tipo de taxaço é suficiente para isto — apenas o suicídio de um grande país poderia ser e, neste caso, apenas temporariamente.

Assim como o crescimento dos controles, impostos e “obrigações governamentais”, neste país, não foi obtido da noite para o dia — também o processo de libertação

não pode ser executado da noite para o dia. Um processo de liberação seria bem mais rápido do que tem sido o de escravização, já que os fatos da realidade estariam ao seu lado. Mas, ainda, um processo gradual é exigido — e qualquer programa de financiamento voluntário do governo tem de ser considerado como um objetivo para um futuro distante.

O que os defensores de uma sociedade totalmente livre têm de saber, atualmente, é somente o princípio pelo qual este objetivo pode ser alcançado.

O princípio de um financiamento voluntário do governo repousa nas seguintes premissas: o governo não é o proprietário do rendimento dos cidadãos e, desse modo, não pode passar um cheque em branco com base nesse rendimento — a natureza dos serviços governamentais próprios deve ser constitucionalmente definida e delimitada, não deixando nenhum poder ao governo para ampliar o alcance de seus serviços à sua própria vontade. Consequentemente, o princípio do financiamento voluntário do governo considera-o como um servo, não um soberano dos cidadãos — como um agente que deve ser pago por seus serviços, não como um benfeitor cujos serviços são gratuitos, que dispensa alguma coisa por nada.

Esta última premissa, aliada à noção de taxação compulsória, é remanescente do tempo em que o governo era considerado dirigente onipotente dos cidadãos. Um monarca absoluto, que tinha propriedade sobre o trabalho, o rendimento, a propriedade e as vidas de seus súditos, tinha de ser um “benfeitor” não-pago, um protetor e um distribuidor de favores. Este monarca teria considerado degradante ser pago por seus serviços — assim como as mentalidades atávicas de seus

descendentes-em-espírito (os remanescentes da antiga aristocracia feudal da Europa e os modernos estatistas defensores do estado previdenciário) ainda consideram um rendimento comercial merecido como degradante e moralmente inferior àquele não-merecido que é adquirido mediante furto ou saque, por donativos de caridade ou força governamental.

Quando um governo, seja ele um parlamentarismo monárquico ou “democrático”, é considerado um provedor de serviços gratuitos, é apenas uma questão de tempo antes de começar a ampliar seus serviços e a esfera da gratuidade (hoje, este processo é chamado o crescimento do “setor público da economia”), até tornar-se, e tem de tornar-se, o instrumento de hostilidade de grupos de pressão — de grupos econômicos saqueando uns aos outros.

A premissa a ser analisada (e desafiada) neste contexto é a noção primordial de que quaisquer serviços governamentais (até mesmo os legítimos) devem ser prestados aos cidadãos gratuitamente. A fim de verter totalmente para a prática o conceito americano do governo como um servo dos cidadãos, tem-se de considerar o governo como um servo pago. Então, com base nisto, pode-se prosseguir o planejamento dos meios apropriados de vincular as rendas governamentais diretamente aos serviços governamentais prestados.

Pode ser observado, no exemplo acima, que o custo de tal financiamento voluntário do governo seria automaticamente proporcional à escala da atividade econômica de um indivíduo; aqueles de níveis econômicos mais baixos (que raramente, se o fazem, se engajam em transações de crédito) estariam virtualmente isentos — apesar de ainda desfrutarem dos

benefícios da proteção legal, como o oferecido pelas forças armadas, polícia e pelos tribunais que tratam das infrações criminais. Estes benefícios podem ser considerados como um bônus aos homens de menor aptidão econômica, tornado possível pelos de maior aptidão econômica — sem qualquer sacrifício dos últimos em relação aos anteriores.

E por seus próprios interesses que os homens de maior aptidão têm de pagar pela manutenção das forças armadas, para a proteção de seu país contra invasões; seus gastos não são aumentados pelo fato de uma parte marginal da população ser incapaz de contribuir para estes custos. Economicamente, este grupo marginal é inexistente, no que diz respeito aos custos de guerra. O mesmo vale para os custos de manter uma força policial: é por seus próprios interesses que os homens mais capazes têm de pagar para a apreensão de criminosos, sem considerar se a vítima específica de um suposto crime é rica ou pobre.

É importante notar que este tipo de proteção livre para os não-contribuintes representa um benefício indireto e é simplesmente uma consequência marginal dos interesses e gastos do próprio contribuinte. Esse tipo de bônus não pode ser esticado para cobrir benefícios diretos, ou para reivindicar — como os estatistas defensores do estado previdenciário estão declarando — que as contribuições diretas aos não-produtores estejam de acordo com os próprios interesses dos produtores.

A diferença, resumidamente, é a seguinte: se numa estrada de ferro estivesse circulando um trem, e este permitisse ao pobre andar sem pagar apenas nos bancos desocupados, não seria a mesma coisa (nem o mesmo

princípio) do que prover o pobre de vagões de primeira classe e trens especiais.

Todo tipo de assistência sem sacrifício, de bônus social, de benefício gratuito ou presente entre os homens, é apenas possível numa sociedade livre e é adequado enquanto sem sacrifício. Mas, numa sociedade livre, sob um sistema de financiamento voluntário do governo, não haveria escapatória legal, nem possibilidade legal de qualquer “redistribuição de riqueza” — para o sustento não-merecido de alguns homens pelo trabalho forçado e rendimento extorquido de outros — para a extenuação, a exploração e a destruição daqueles que estão aptos a pagar os custos e manter uma sociedade civilizada em favor daqueles que são incapazes ou relutantes em pagar o custo de manutenção de sua própria existência.

(Fevereiro de 1964)

16. O SAGRADO DIREITO À ESTAGNAÇÃO

Nathaniel Branden

Para todas as espécies vivas, o crescimento é uma necessidade de sobrevivência. Vida é movimento, um processo de ação autossuficiente que um organismo deve levar adiante a fim de permanecer existindo. Este princípio é igualmente evidente nas simples conversões de energia de uma planta e, a longo prazo nas atividades complexas do homem. Biologicamente, inatividade é morte.

A natureza, a variação do movimento e o desenvolvimento possíveis variam de espécie para espécie. A variação da ação e o desenvolvimento de uma planta são muito menores do que os de um animal; os deste são muito menores do que os do homem. A capacidade de desenvolvimento de um animal finaliza na maturidade física, e, depois disso, o seu crescimento consiste na ação necessária para manter a si mesmo num nível fixo; após alcançar a maturidade não continua, em qualquer proporção significativa, a crescer em eficácia — isto é, não aumenta significativamente sua habilidade de enfrentar o meio ambiente. Mas a capacidade do homem para o desenvolvimento não termina em maturidade física; sua capacidade é virtualmente ilimitada. A capacidade da razão é uma

característica que distingue o homem, a inteligência é o meio básico de sobrevivência do homem — e sua habilidade de pensar, aprender, descobrir novos e melhores caminhos de lidar com a realidade, expandir a variação de sua eficácia, crescer intelectualmente, é uma porta aberta para um caminho que não tem fim.

O homem sobrevive, não ajustando a si mesmo ao seu meio ambiente físico na maneira de um animal, mas transformando seu meio ambiente através do trabalho produtivo. “Se uma seca os ataca, os animais perecem — o homem constrói canais de *irrigação*; se uma enchente os atinge, os animais perecem — o homem constrói represas; se um bando de carnívoros os ataca, os animais perecem — o homem escreve a Constituição dos Estados Unidos.” (Ayn Rand, *For the new intellectual*).

Se a vida é um processo de ação autossuficiente , então esta é a maneira distintamente humana de ação e sobrevivência; pensar — produzir — encontrar os desafios da existência através de esforço e espírito inventivo infindáveis.

Quando o homem descobriu como fazer fogo para manter-se aquecido, sua necessidade de pensamento e esforço não chegou ao fim; quando descobriu como adaptar um arco e flecha, sua necessidade de pensamento e esforço não chegou ao fim; quando descobriu como construir um abrigo, indo da pedra para o tijolo, para o vidro e o aço, sua necessidade de pensamento e esforço não chegou ao fim; quando mudou sua expectativa de vida de dezenove para trinta para quarenta para sessenta para setenta anos, sua necessidade de pensamento e esforço não chegou ao fim; enquanto ele vive, sua necessidade de pensamento e esforço nunca finda.

Toda conquista do homem é um valor em si mesmo, mas é também um meio para atingir conquistas e valores maiores. Vida é crescimento; não ir em frente é cair para trás; a vida permanece vida enquanto avança. Todo passo acima abre ao homem uma variação mais ampla de ação e conquista — e cria a necessidade por esta ação e conquista. Não há “platô” final e permanente. O problema de sobrevivência nunca é “resolvido” de uma vez por todas, sem pensamentos adicionais ou exigência de movimentos. Mais precisamente, o problema de sobrevivência é resolvido pelo reconhecimento de que esta exige constante crescimento e espírito criativo.

Crescimento constante é, mais adiante, uma necessidade psicológica do homem. É a condição de seu bem-estar mental. Este exige que ele possua um senso firme de controle sobre a realidade, de controle sobre sua existência — a convicção de que é competente para viver. E isto requer, não onisciência ou onipotência, mas o conhecimento de que os métodos de alguém de lidar com a realidade — os princípios pelos quais alguém age — estão certos. A passividade é incompatível com este estado. Autoestima não é um valor que, uma vez alcançado, é automaticamente mantido, depois disso; como qualquer outro valor humano, incluindo a própria vida, pode ser mantido apenas pela ação. A autoestima a convicção básica de que alguém é competente para viver, pode ser mantida apenas enquanto alguém está engajado num processo de crescimento, apenas enquanto alguém está comprometido com a tarefa de aumentar sua eficácia. Em entidades vivas, a natureza não permite quietude; quando alguém para de crescer e continua a se desintegrar — não menos no domínio mental do que no físico.

Observe nesta sequência, o fenômeno generalizado dos homens que já são velhos aos trinta anos. São homens que, tendo de fato concluído que já “pensaram o bastante”, deixam-se levar pelo impulso decrescente de seu esforço passado — e imaginam o que aconteceu à sua paixão e energia, é por que estão confusamente ansiosos, e por que sua existência parece tão desoladamente empobrecida, e por que se sentem afundando em algum abismo inominável — e nunca identificam o fato de que, ao abandonar o desejo de pensar, se abandona o desejo de viver.

A necessidade humana de crescer — e a necessidade, por conseguinte, de condições sociais ou existenciais que tornem o crescimento possível — é fato de crucial importância a ser considerado no julgamento ou avaliação de qualquer sistema político-econômico. Dever-se-ia preocupar-se em perguntar: um suposto sistema político-econômico pró-vida ou anti-vida é conducente ou prejudicial aos requisitos de sobrevivência do homem?

O grande mérito do capitalismo é sua conveniência sem igual às exigências de sobrevivência humana e à necessidade humana de crescer. Deixando os homens livres para pensar, agir, produzir, tentar o não-tentado e o novo, seus princípios operam de maneira a recompensar o esforço e a conquista, e penalizar a passividade.

Esta é uma das razões principais pelas quais o capitalismo é condenado. Em *Who is Ayn Rand?*, discutindo os ataques do século XIX ao capitalismo, escrevi: “Nos escritos dos medievalistas e socialistas, pode-se observar o anseio inconfundível por uma sociedade na qual a existência do homem será

automaticamente garantida a ele — isto é, na qual o homem não terá de carregar a responsabilidade por sua própria sobrevivência. Ambos os lados projetam sua sociedade ideal como aquela caracterizada por algo que chamam de 'harmonia, pela liberdade de mudança rápida ou desafio ou exigências rigorosas de competição; uma sociedade na qual cada um deve fazer sua parte prescrita para contribuir para o bem-estar do todo, mas onde ninguém enfrentará a necessidade de fazer escolhas e decisões que afetarão crucialmente sua vida e futuro; onde a questão do que alguém obteve ou não, e merece ou não, não aparecerá; onde as recompensas não serão ligadas à conquista, e onde a benevolência de alguém garantirá que nunca se precise suportar as consequências dos erros de alguém. O fracasso do capitalismo de submeter-se ao que pode ser denominado como esta visão pastoral da existência, é essencial à acusação dos medievalistas e socialistas sobre uma sociedade livre. Não é um Jardim do Éden o que o capitalismo oferece aos homens.”.

Entre os argumentos usados por aqueles que anseiam por uma existência “pastoral”, está uma doutrina que, traduzida em uma declaração explícita, consiste em o direito sagrado à estagnação. Esta doutrina é ilustrada no seguinte incidente. Uma vez, numa viagem aérea, envolvi-me numa conversa com um executivo de um sindicato. Ele começou a depreciar o “desastre” da automação, afirmando que um número crescente de milhares de trabalhadores estaria permanentemente desempregado como resultado de novas máquinas, e que “algo devia ser feito a respeito”. Respondi que isto era um mito que havia explodido muitas vezes; que a introdução de novas máquinas invariavelmente resultava no aumento de exigências por trabalho, bem como no aumento do padrão geral de vida; que isto era

demonstrável teoricamente e observável historicamente. Observei que a *automação* aumentava a exigência por trabalho habilitado em relação ao trabalho não-habilitado, e que, sem dúvida, muitos trabalhadores precisariam aprender novas habilidades. “Mas”, ele perguntou indignadamente, “e os trabalhadores que não querem aprender novas habilidades? Por que eles deveriam ter problemas?”

Isto significa que a ambição, a capacidade de ter previsão, a tendência a fazer melhor e ainda melhor, a energia viva dos homens criativos serão estranguladas e suprimidas — pelo bem dos homens que “pensaram o suficiente” e “aprenderam o suficiente” e não desejam se preocupar com o futuro, nem com a questão aborrecida do que seus empregos dependem.

Sozinho numa ilha deserta, carregando a responsabilidade exclusiva por sua própria sobrevivência, nenhum homem poderia permitir a si mesmo a ilusão de que o amanhã não lhe interessa, que pode repousar seguramente nos conhecimentos e habilidades do ontem, e que a natureza lhe deve “segurança”. É somente na sociedade — onde o fardo da omissão de um homem pode ser passado aos ombros de um outro que não se omitiu — que tal ilusão pode ser satisfeita. (É aqui que a moralidade do altruísmo torna-se indispensável para prover a sanção de tal parasitismo.)

A reivindicação de que todos os homens que fazem o mesmo tipo de trabalho devem ser pagos com os *mesmos* salários, indiferentemente das diferenças em sua performance ou rendimento, assim penalizando o trabalhador superior em favor do inferior — esta é a doutrina do direito sagrado a estagnação.

A reivindicação de que os homens devem manter seus empregos ou serem promovidos por algum motivo, não por mérito, mas por antiguidade, de maneira que a mediocridade do que está “dentro” seja favorecida em detrimento do recém-chegado talentoso, deste modo bloqueando o futuro deste e do seu empregador em potencial — esta é a doutrina do direito sagrado à estagnação.

A reivindicação de que um empregador deve ser compelido a tratar com um sindicato específico que possui um poder arbitrário para excluir pretendentes para o seu quadro de associados de maneira que a chance de trabalhar num certo ofício seja transmitida de pai para filho e nenhum recém-chegado possa entrar para ameaçar os interesses adquiridos instituídos, deste modo bloqueando o progresso no campo inteiro, como o sistema da sociedade da Idade Média — esta é a doutrina do direito sagrado à estagnação.

A reivindicação de que os homens devem ser mantidos em empregos que se tornaram desnecessários, fazendo um trabalho que é desperdiçado ou supérfluo, para poupar-lhes as dificuldades de se retreinarem para novos empregos — assim contribuindo, como no caso das estradas de ferro, para a destruição virtual de uma indústria inteira — esta é a doutrina do direito sagrado à estagnação.

A condenação do capitalismo a respeito dessas “iniquidades”, como a de permitir que um antigo comerciante de secos e molhados de esquina seja expulso do negócio por uma grande cadeia de lojas, a denúncia que implica que o bem-estar e o progresso econômico dos fregueses do antigo comerciante de secos e molhados e dos proprietários da cadeia de lojas

devem ser estrangulados para proteger as limitações da iniciativa ou habilidade do antigo comerciante — esta é a doutrina do direito sagrado à estagnação.

A sentença do tribunal, sob as leis antitruste, de que um estabelecimento de negócio bem-sucedido não possui o direito a suas patentes, mas deve dá-las livres de *royalties* para alguém que seria um competidor, que ainda não é, porém, e que não tem condições de pagá-las (o caso da *General Electric*, 1948) — esta é a doutrina do direito sagrado à estagnação.

A sentença do tribunal condenando e bloqueando um interesse comercial pelo crime de ter previsão a longa distância, o crime de antecipar a futura demanda e expandir a capacidade das instalações para acompanhá-la e de, com isso, possivelmente “desencorajar” competidores futuros (o caso da *ALCOA*, 1945) — esta é a penalização legal do crescimento, esta é a penalização da habilidade por ser capacitado — e esta é a essência despida e o objetivo da doutrina do direito sagrado à estagnação.

O capitalismo, por sua natureza, vincula um processo constante de movimento, crescimento e progresso. Cria as condições sociais mais favoráveis para o homem responder aos desafios da natureza da melhor maneira a fim de promover sua vida. Opera no benefício de todos aqueles que escolhem ser ativos no processo produtivo, independentemente de seu nível de habilidade. Mas não está preparado para as exigências da estagnação. Nem tampouco é a realidade.

Quando se considera o sucesso espetacular, a prosperidade sem precedentes que o capitalismo alcançou na prática (mesmo com os controles

obstrutores) — e quando se considera o fracasso melancólico de todas as variedades de coletivismo — deve estar claro que os inimigos do capitalismo não são motivados, em sua essência, por considerações econômicas. São motivados por considerações metafísicas — por uma rebelião contra o modo humano de sobrevivência, uma rebelião contra o fato de que a vida é um processo de ação que se auto sustenta e autogera — e pelo sonho de que, se apenas eles puderem subordinar os homens que não se ressentem com a natureza da vida, tornarão a existência tolerável para aqueles que, com certeza, se ressentem.

(Agosto de 1963)

17. RACISMO

Ayn Rand

O racismo é a forma mais baixa e mais cruelmente primitiva de coletivismo. É a noção de atribuir significado moral, social ou político à linhagem genética de um homem — é a noção de que os traços caracterizadores e intelectuais de um homem são produzidos e transmitidos por sua química corporal interna. O que quer dizer, na prática, que um homem deve ser julgado, não por sua índole ou ações, mas pelas índoles e ações de um coletivo de antepassados.

O racismo afirma que o conteúdo da mente de um homem (não seu aparato cognitivo, mas seu conteúdo) é herdado; que as convicções, caráter e valores de um homem são determinados antes de seu nascimento, por fatores físicos além de seu controle. Esta é a versão do homem das cavernas da doutrina das ideias inatas — ou do conhecimento herdado —, a qual tem sido completamente contestada pela filosofia e pela ciência. O racismo é uma doutrina de, por e para brutamontes. É uma versão de quintal ou de fazenda de gado do coletivismo, apropriada à mentalidade que diferencia várias raças de animais, mas não animais e homens.

Como toda forma de determinismo, o racismo invalida o atributo específico que distingue o homem de todas as outras espécies vivas: sua faculdade racional. O racismo nega dois aspectos da vida do homem; razão e escolha, ou inteligência e moralidade, substituindo-os por predestinação química.

A família respeitável que sustenta parentes imprestáveis ou os crimes destes a fim de “proteger o nome da família” (como se a estatura moral de um homem pudesse ser prejudicada pelos atos de outro) — o vagabundo que se gaba de que seu bisavô foi um construtor de impérios, ou a solteirona do interior que se gaba de que seu tio materno era um senador estadual e de *que* seu primo em terceiro grau deu um concerto no Carnegie Hall (como se as realizações de um homem pudessem remover a mediocridade de outro) — os pais que procuram árvores genealógicas a fim de avaliar seus futuros netos — a celebridade que inicia sua autobiografia com um detalhado relatório de sua história familiar — todos estes são exemplos de racismo, as manifestações atávicas de uma doutrina cuja total expressão é a guerra tribal de selvagens pré-históricos, o massacre em massa da Alemanha Nazista, as atrocidades das chamadas “nações emergentes” atuais.

A teoria que sustenta “o sangue bom” ou “o sangue mau” como um critério moral-intelectual somente pode levar a derramamento de sangue, na prática. A força bruta é o único canal de ação aberto aos homens que consideram a si mesmos agregados descuidados de substâncias químicas.

Os racistas modernos tentam provar a superioridade ou a inferioridade de uma suposta raça através das realizações históricas de alguns de seus membros. O espetáculo histórico frequente de um grande inovador que, em sua existência, é zombado, denunciado, bloqueado, perseguido por seus compatriotas e que, então, poucos anos após morrer, é posto num santuário de um monumento nacional e saudado como uma prova da grandeza da raça alemã (ou francesa ou italiana ou cambojana) — é tão revoltante quanto um espetáculo de

expropriação coletivista, perpetrado pelos racistas, quanto qualquer expropriação de riqueza material perpetrada pelos comunistas.

Assim como não há uma mente coletiva ou racial, também não existe realização coletiva ou racial. Há apenas mentes individuais e realizações individuais — e uma cultura não é um produto anônimo de massas indiferenciadas, mas o total de realizações intelectuais de homens individualmente considerados.

Mesmo se fosse provado — o que não é o caso — que a incidência de homens de poder mental potencialmente superior é maior entre os membros de certas raças do que de outras, isto ainda não nos diria nada sobre nenhum suposto indivíduo, e seria irrelevante para o seu julgamento. Um gênio é um gênio, independentemente do número de retardados mentais que pertençam à mesma raça — e um retardado mental é um retardado mental, independentemente do número de gênios que têm a mesma origem racial. É difícil dizer qual é a injustiça mais ultrajante: a reivindicação dos racistas sulistas de que um gênio negro deve ser tratado como inferior, porque sua raça “produziu” alguns brutamontes — ou a reivindicação de um brutamontes alemão ao status de superior porque sua raça “produziu” Goethe, Schiller e Brahms.

Essas não são duas reivindicações diferentes, é claro, mas duas aplicações da mesma premissa básica. A questão de alguém alegar superioridade ou inferioridade de suposta raça é irrelevante: o racismo possui apenas uma raiz psicológica: o senso do racista de sua própria inferioridade.

Como toda forma de coletivismo, o racismo é uma procura pelo não-obtido. É uma procura pelo conhecimento automático — por uma avaliação automática das índoles dos homens que desviam a responsabilidade de exercitar o julgamento racional ou moral — e, acima de tudo, uma procura por uma autoestima automática (ou pseudo-autoestima).

Atribuir às virtudes de alguém a sua origem racial é confessar que não se possui conhecimento do processo pelo qual elas são adquiridas e, mais frequentemente, que se fracassou em adquiri-las. A esmagadora maioria dos racistas é constituída de homens que não obtiveram nenhum senso de identidade pessoal, que não podem reivindicar nenhuma realização ou distinção individual e que buscam a ilusão de uma “autoestima tribal”, alegando a inferioridade de alguma outra tribo. Observe a intensa histeria dos racistas sulistas; observe também que o racismo é muito mais predominante entre a escória branca pobre do que entre os seus experientes intelectuais.

Historicamente, o racismo sempre aumentou ou decaiu com o aumento ou queda do coletivismo. Este sustenta que o indivíduo não tem direitos, que sua vida e trabalho pertencem ao grupo (à “sociedade” à tribo, ao Estado, à nação), e que o grupo pode sacrificá-lo aos seus próprios caprichos e interesses. A única maneira de implementar uma doutrina deste tipo é através da força bruta — e o estatismo sempre foi o corolário político do coletivismo.

O Estado absoluto é simplesmente uma forma institucionalizada de um regime de gangues, independentemente de qual gangue em particular mantenha o poder. E — já que não há justificativa

racional para esta regra, já que nada foi ou pode ser oferecido — a mística do racismo é um elemento crucial para toda variante do Estado absoluto. O relacionamento é recíproco; o estatismo vem das guerras tribais pré-históricas, da noção de que os homens de uma tribo são presa natural para os de outra — e estabelece suas próprias subcategorias internas de racismo, um sistema de castas determinadas pelo nascimento de um homem, assim como os títulos de nobreza ou a servidão, herdados.

O racismo da Alemanha Nazista — onde os homens têm de preencher questionários sobre seus ancestrais, a fim de provar sua descendênciaariana — tem seu complemento na Rússia Soviética, onde os homens têm de preencher questionários similares para mostrar que seus ancestrais não possuíam nenhuma propriedade e, assim, provar sua descendência proletária. A ideologia soviética repousa na noção de que os homens podem ser geneticamente condicionados ao comunismo — isto é, que algumas gerações condicionadas pela ditadura transmitirão a ideologia comunista aos seus descendentes, os quais serão comunistas ao nascer. A perseguição das minorias raciais na Rússia Soviética, de acordo com a descendência racial e capricho de qualquer comissário de plantão, é uma questão de registro; o antissemitismo é particularmente predominante — mas agora as perseguições oficiais são chamadas de “depurações políticas”.

Há apenas um antídoto para o racismo: a filosofia do individualismo e seu corolário político-econômico, capitalismo *laissez-faire*.

O individualismo considera o homem — todos os homens — como uma entidade soberana, independente,

que possui um direito inalienável a sua própria vida, direito este derivado de sua natureza de ser racional. Ele sustenta que uma sociedade civilizada, ou qualquer forma de associação, cooperação ou coexistência pacífica entre os homens, pode ser atingida somente com base no reconhecimento dos direitos individuais — e que um grupo, como tal, não possui direitos, a não ser os direitos individuais de seus membros, (Veja os capítulos 12 e 13).

Não são os ancestrais ou os parentes ou os genes ou a química corporal de um homem que contam num mercado livre, mas apenas um atributo humano: habilidade produtiva. É por sua própria habilidade e ambição individual que o capitalismo julga um homem e o recompensa correspondentemente.

Nenhum sistema político pode estabelecer a racionalidade universal pela lei (ou força). Mas o capitalismo é o único sistema que funciona de maneira a recompensar a racionalidade e penalizar todas as formas de irracionalidade, incluindo o racismo.

Um sistema capitalista totalmente livre ainda não existiu em lugar nenhum. O que tem grande significado, porém, é a correlação de racismo e controle político, na economia semi-livre do século XIX. Às perseguições raciais e/ou religiosas das minorias mantiveram-se em proporção inversa ao grau de liberdade de um país. O racismo foi mais forte nas economias mais controladas, como na Rússia e Alemanha — e mais fraco na Inglaterra, o país mais livre da Europa, na época.

Foi o capitalismo que proporcionou à humanidade dar seus primeiros passos em direção à liberdade e a uma maneira racional de vida. Foi o capitalismo que

atravessou as barreiras raciais e nacionais, por meio do comércio livre. Foi o capitalismo que aboliu a servidão e a escravidão em todos os países civilizados do mundo. Foi o Norte capitalista que destruiu a escravidão do Sul agrário-feudal dos Estados Unidos.

Essa foi a tendência da humanidade pelo breve período de alguns cento e cinquenta anos. Seus resultados e conquistas espetaculares não precisam de reafirmações, aqui.

O aumento do coletivismo reverteu essa tendência.

Quando os homens começaram a ser doutrinados, mais uma vez, com as noções de que um indivíduo não possui direitos, de que a supremacia, a autoridade moral e o poder ilimitado pertencem ao grupo, e de que o homem não possui significância fora de seu grupo — a consequência inevitável foi começar a gravitar na direção de um grupo ou outro, em autoproteção, perplexidade ou terror subconsciente. O coletivo mais simples para se engajar, aquele de mais fácil identificação — particularmente para pessoas de inteligência limitada —, a forma menos exigente de “pertencer” e de “camaradagem”, é: raça.

Foi deste modo que os teóricos do coletivismo, os defensores do “humanitarismo” de um Estado absoluto “benevolente”, levaram ao renascimento e novo e virulento crescimento do racismo no século XX.

Nessa grande era do capitalismo, os Estados Unidos foram o país mais livre sobre a Terra — e a melhor refutação das teorias racistas. Homens de todas as raças vieram para cá, alguns de países obscuros, culturalmente sem distinção, e executaram façanhas de

habilidade produtiva que teriam ficado natimortas em suas pátrias dominadas pelo controle. Homens de grupos raciais que estiveram massacrando-se uns aos outros por séculos, aprenderam a viver juntos em harmonia e cooperação pacífica. A América foi chamada de “o cadinho”, por boas razões. Mas poucas pessoas perceberam que a América não fundiu os homens na conformidade cinzenta de um coletivo: ela os uniu por meio da proteção dos direitos à individualidade.

As maiores vítimas deste preconceito racial, que certamente existiu na América, foram os negros. Tratou-se de problema originado e perpetrado pelo Sul não-capitalista, ainda que não confinado às fronteiras. A perseguição dos negros no Sul foi e é verdadeiramente vergonhosa. Mas, no resto do país, visto que os homens eram livres, até mesmo este problema foi vagarosamente cedendo sob a pressão do esclarecimento e dos próprios interesses econômicos dos brancos.

Hoje, este problema está-se agravando — assim como todas as outras formas de racismo. A América tornou-se consciente, no que se refere a raças, de uma maneira remanescente dos piores dias dos países mais atrasados da Europa do século XIX. A causa foi a mesma; o crescimento do coletivismo e do estatismo.

Apesar do clamor por igualdade racial, propagada pelos “liberais” há poucas décadas atrás, o Bureau de Censo relatou recentemente que “o status econômico [do negro] em relação ao branco não melhorou por aproximadamente vinte anos”. Vem-se igualando nos anos mais livres de nossa “economia mista”; deteriorou com a expansão progressiva dos “liberais” do Serviço Social.

O crescimento do racismo numa “economia mista” marcha com o crescimento do controle governamental. Uma “economia mista” desintegra um país, a ponto de levá-lo a uma guerra civil institucionalizada, de grupos de pressão, todos lutando por favores legislativos e privilégios especiais às custas um do outro.

A existência destes grupos de pressão e de seus *lobbies* políticos é atualmente reconhecida de maneira aberta e cínica. O pretexto de qualquer filosofia política, princípios, ideais ou objetivos de longo prazo, está desaparecendo rapidamente de nosso cenário — e deve-se admitir que este país está agora navegando sem direção, à mercê de um jogo de poder cego, de curto prazo, disputado por várias gangues estatistas, todas com intenção de conseguir apoio de um figurão do Poder Legislativo para tirar qualquer vantagem especial imediata.

Na ausência de uma filosofia política coerente, todo o grupo econômico vem agindo como seu próprio destruidor, liquidando seu futuro por algum privilégio momentâneo. A política dos homens de negócios foi, por algum tempo, a mais suicida, a este respeito. Foi, porém, ultrapassada pela política corrente dos líderes negros.

Enquanto os líderes negros estavam lutando contra a discriminação imposta pelo governo — direito, justiça e moralidade estavam de seu lado. Mas não lutam mais por isso. As confusões e as contradições que circundam a questão do racismo, atingiram agora um clímax inominável.

É hora de esclarecer os princípios envolvidos.

A política dos estados sulistas em relação aos negros era e é uma contradição vergonhosa dos princípios básicos deste país. Discriminação racial, imposta e impingida pela lei, é uma infração tão ruidosamente indesculpável dos direitos individuais, que os estatutos racistas do Sul deveriam ter sido declarados inconstitucionais há muito tempo.

A alegação dos racistas sulistas dos “direitos dos estados” é, era termos, uma contradição; não pode haver algo como “direitos” de alguns homens de violar os de outros. O conceito constitucional de “direitos dos estados” pertence à divisão do poder entre as autoridades nacionais e locais e serve para proteger os estados do governo federal; não concede ao estadual um poder arbitrário e ilimitado sobre seus cidadãos, ou o privilégio de anular os direitos individuais destes.

Foi verdade que o governo federal usou a questão racial para estender seu próprio poder e estabelecer um precedente de abuso sobre os direitos legítimos dos estados, de uma maneira inconstitucional e desnecessária. Mas isto simplesmente significa que ambos os governos estão errados; não é desculpa para a política dos racistas do Sul.

Uma das piores contradições, neste contexto, é a posição de muitos — chamados — “conservadores” (não confinados exclusivamente ao Sul) que afirmam ser defensores da liberdade, do capitalismo, dos direitos de propriedade, da Constituição, ainda que ao mesmo tempo defendam o racismo. Eles não parecem possuir interesse suficiente nos princípios para perceber que estão puxando o tapete sob seus próprios pés. Os homens que negam os direitos individuais não podem afirmar, defender ou sustentar direitos, quaisquer que

sejam. São estes supostos campeões do capitalismo que estão ajudando a desacreditá-lo e a destruí-lo.

Os “liberais” são culpados pela mesma contradição, mas de forma diferente. Defendem o sacrifício de todos os direitos individuais a uma norma de maioria ilimitada — ainda que posem como defensores dos direitos das minorias. Mas a menor minoria da Terra é o indivíduo. Os que negam os direitos individuais não podem conclamar-se defensores de minorias.

Este acúmulo de contradições, pragmatismo míope, desprezo cínico por princípios, irracionalidade ultrajante, alcançou agora seu clímax, nas novas exigências dos líderes negros.

Ao invés de lutar contra a discriminação racial, estão exigindo que ela seja legalizada e imposta. Ao invés de lutar contra o racismo, estão exigindo o estabelecimento de cotas raciais. Ao invés de lutar pelo “daltonismo” nas questões econômicas e sociais, estão proclamando que ele é nocivo, e que se deve tornar a “cor” uma consideração fundamental. Ao invés de lutar por direitos iguais, estão exigindo privilégios especiais de raça.

Estão exigindo que cotas raciais sejam estabelecidas com respeito a empregos, e que estes sejam distribuídos em bases raciais, proporcionalmente à porcentagem de uma suposta raça na população local. Por exemplo, já que os negros constituem 25 por cento da população da cidade de Nova Iorque, eles exigem 25 por cento dos empregos em determinado estabelecimento.

As cotas raciais têm sido um dos piores males do regime racista. Elas existiam nas universidades da Rússia czarista, na população das principais cidades da

Rússia, etc. Uma das acusações contra os racistas neste país é que algumas escolas praticam um sistema secreto de cotas raciais. Foi considerada uma vitória para a justiça o fato dos questionários para empregos pararem de perguntar sobre a raça e a religião dos candidatos.

Atualmente, não é um opressor, mas um grupo minoritário oprimido, que está exigindo o estabelecimento de cotas raciais.

Esta exigência específica foi *demais*, até *mesmo* para os “liberais”. Muitos deles a denunciaram — apropriadamente — com chocada indignação.

Escreveu o *The New York Times* (23 de julho de 1963): “Os manifestantes estão seguindo um princípio verdadeiramente vicioso ao fazerem o ‘jogo dos números’. Uma exigência de que 25 por cento (ou qualquer outra porcentagem) de empregos sejam dados aos negros (ou a qualquer outro grupo) é errada por uma razão básica: requer um sistema de cotas, que é em si mesmo discriminador... Este jornal lutou por muito tempo contra uma cota religiosa com relação aos juízes; nós igualmente nos opomos à cota racial com respeito a empregos, dos mais nobres aos mais humildes”.

Como se o racismo óbvio desta exigência não fosse o suficiente, alguns líderes negros foram ainda mais longe. Whitney M. Young Jr., diretor executivo da Liga Urbana Nacional, fez a seguinte declaração (*NY. Times*, 1º de agosto): “A liderança branca deve ser honesta o suficiente para afirmar que, através de toda a nossa história, existiu uma classe privilegiada, especial, de cidadãos, que recebeu tratamento preferencial. Esta classe foi a branca. Agora, estamos dizendo: se dois

homens, um negro e um branco, são igualmente qualificados para um emprego, contrate o negro”.

Considere as implicações desta declaração. Não exige simplesmente privilégios especiais com pretextos raciais — exige que os homens brancos sejam penalizados pelos pecados de seus ancestrais. Exige que um trabalhador branco seja recusado num emprego porque seu avô pode ter feito discriminação racial. Mas talvez seu avô não tenha feito. Ou talvez seu avô não tenha nem mesmo morado neste país. Já que estas questões não são consideradas, significa que este trabalhador branco deve ser cobrado por uma culpa racial coletiva, a culpa consistindo simplesmente na cor de sua pele.

Mas esse é o princípio do pior racista do Sul, que cobra de todos os negros a culpa racial coletiva de qualquer crime cometido por um indivíduo negro, e que trata a todos como inferiores, pelo motivo de que seus ancestrais eram selvagens.

O único comentário que se pode fazer sobre exigências deste tipo é: “Com que direito? — por qual código? — por qual critério?”

Essa política absurdamente nociva está destruindo a base moral da luta dos negros. O caso destes repousa no princípio dos direitos individuais. Se exigem a violação dos direitos dos outros, negam e confiscam os seus próprios. Então a mesma resposta aplica-se a eles, assim como aos racistas do Sul: não pode haver algo como “direito” de alguns homens de violarem os dos outros.

Contudo, toda a política dos líderes negros está, agora, movendo-se nesta direção. Por exemplo, a

exigência por cotas raciais nas escolas, com o propósito de que centenas de crianças, brancas e negras, sejam forçadas a ir à escola em bairros distantes — com o propósito de “equilíbrio racial”. Isto é, novamente, puro racismo. Como oponentes desta exigência salientaram, designar crianças para determinadas escolas por motivo de raça é igualmente nocivo, se feito com propósito de segregação ou integração. E a mera ideia de usar crianças como fantoches num jogo político deve ultrajar seus pais, de qualquer raça, credo ou cor.

O projeto de lei de “direitos civis”, atualmente sob a consideração do Congresso, é outro exemplo de uma infração gritante aos direitos individuais. É correto proibir toda discriminação nas instalações e nos estabelecimentos governamentais: este não possui direito de discriminar qualquer cidadão. E, pelo mesmo princípio, não possui direito de discriminar alguns cidadãos, à custa de outros. Não possui o direito de violar o direito à propriedade privada, proibindo a discriminação em estabelecimentos pertencentes à iniciativa privada.

Nenhum homem, negro ou branco, possui qualquer direito à propriedade de outro. Os direitos de um homem não são violados pela recusa de um cidadão a tratar com ele. O racismo é uma doutrina nociva, irracional e moralmente desprezível — mas doutrinas não podem ser proibidas ou prescritas por lei. Assim como precisamos proteger a liberdade de discurso de um comunista, apesar de suas doutrinas serem nocivas, temos de proteger o direito de um racista ao uso e emprego de sua própria propriedade. O racismo privado não é uma questão legal, mas moral — e pode ser combatido apenas por meios privados, como boicote econômico ou ostracismo social.

É desnecessário dizer que, se este projeto de lei dos “direitos civis” for aprovado, será a pior transgressão aos direitos de propriedade no registro lamentável da história americana a respeito deste assunto. [\[9\]](#)

É uma demonstração irônica da insanidade filosófica e da tendência consequentemente suicida de nossa era, o fato dos homens que precisam mais urgentemente da proteção dos direitos individuais — os negros — estarem agora na vanguarda da destruição destes direitos.

Uma palavra de advertência: não se tornem vítimas dos mesmos racistas, sucumbindo ao racismo; não sustentem, contra todos os negros, a irracionalidade vergonhosa de alguns de seus líderes. Nenhum grupo possui qualquer liderança intelectual adequada ou qualquer representação conveniente, na atualidade.

Para concluir, devo citar o editorial assombroso de 4 de agosto do *The N.Y. Times* — assombroso porque ideias desta natureza não são típicas de nossa época: “Porém a pergunta não deve ser se um grupo identificável em cor, características ou cultura possui seus direitos como grupo. Não, a pergunta é se qualquer indivíduo americano, independentemente de cor, características ou cultura, é privado de seus direitos como americano. Se o indivíduo possui todos os direitos e privilégios pertencentes a ele sob a lei e a Constituição, não precisamos nos preocupar com grupos e massas — estes, de fato, não existem, exceto como figuras de linguagem.”

(Setembro de 1963)

18. INDIVIDUALISMO FALSIFICADO

Nathaniel Branden

A teoria do individualismo é um componente central da filosofia Objetivista. O individualismo é ao mesmo tempo um conceito ético-político e ético-psicológico. Como conceito ético-político, sustenta a supremacia dos direitos individuais, o princípio de que o homem é um fim em si mesmo, não um meio para os fins de outros. Como conceito ético-psicológico, o individualismo sustenta que o homem deveria pensar e julgar de modo independente, sem valorizar nada acima da soberania do seu intelecto.

A base e a validação psicológica do individualismo, como mostrou Ayn Rand, em *A Revolta de Atlas*, é o fato de ele ser, ética, política e psicologicamente, um requisito objetivo da sobrevivência adequada ao homem, a sobrevivência do homem *qua* homem, *qua* ser racional. Está implícito em um código de ética que sustenta a vida do homem, e é necessário a este código como seu critério de valor.

A defesa do individualismo como tal não é nova; a novidade é a validação Objetivista da teoria do individualismo e a definição de uma maneira consistente de praticá-lo.

Afirma-se, com muita frequência, que o significado ético-político do individualismo é: fazer o que se deseja, independentemente dos direitos dos outros. Escritores como Nietzsche e Max Stirner são citados, certas vezes, em apoio a esta interpretação. Os altruístas e os coletivistas têm um interesse adquirido óbvio em persuadir os homens de que este é o significado do individualismo, de que o homem que se recusa a ser sacrificado pretende sacrificar os outros.

A contradição desta interpretação e sua refutação é a seguinte: já que a única base racional do individualismo como princípio ético são os requisitos da sobrevivência do homem *qua* homem, este não pode reivindicar o direito moral de violar os direitos de outro. Se nega direitos invioláveis a outros homens, não pode reivindicá-los para si mesmo; ele rejeitou a base dos direitos. Ninguém pode reivindicar direito moral a uma contradição.

O individualismo não consiste meramente em rejeitar a crença de que o homem deve viver para o coletivo. Um homem que busca a fuga da responsabilidade de sustentar sua vida por seu próprio pensamento e esforço e deseja sobreviver conquistando, dirigindo e explorando outros, não é um individualista. Um individualista é um homem que vive em causa própria e através de sua própria razão; não se sacrifica por outros, nem os outros por si; lida com homens como um comerciante — não como um saqueador; como um produtor — não como um Átila.

O que os coletivistas e os altruístas querem que os homens percam é o reconhecimento desta distinção; a distinção entre um comerciante e um saqueador, entre um Produtor e um Átila.

Se o sentido de individualismo, em seu contexto ético-político, foi deturpado e depreciado predominantemente por seus antagonistas confessos, o sentido de individualismo, em seu contexto ético-psicológico, foi deturpado e depreciado predominantemente por seus apoiadores professos: aqueles que desejam dissolver a distinção entre um julgamento independente e um capricho subjetivo. Estes são os supostos “individualistas que equacionam individualismo, não com pensamentos independentes, mas com “sentimentos independentes”. Não existe algo como “sentimentos independentes”, existe apenas uma mente independente.

Um individualista é, em primeiríssimo lugar, um homem da razão. É da habilidade de pensar, da faculdade racional, que a vida do homem depende; a racionalidade é a pré-condição de independência e autoconfiança. Um “individualista” que não é independente, nem autoconfiante, constitui uma contradição em termos; individualismo e independência são logicamente inseparáveis. A independência básica do individualista consiste em lealdade à sua própria mente: é sua percepção dos fatos da realidade, seu entendimento, seu julgamento, que se recusa a sacrificar às declarações não-provadas de outros. Este é o significado de independência intelectual — e esta é a essência de um individualista. Ele é desapaixonada e intransigentemente centrado em fatos.

O homem precisa de conhecimento para sobreviver, e somente a razão pode alcançá-lo; os homens que rejeitam a responsabilidade do pensamento e da razão podem existir somente como parasitas no pensamento de outros. E estes não são individualistas. O irracionalista, o adorador de caprichos que considera

conhecimento e objetividade como “restrições” a sua liberdade, o hedonista que se adapta ao momento e que age sobre seus sentimentos particulares, não é um individualista. A “independência” que um irracionalista busca é a independência da realidade — como o homem de *Underground* de Dostoievski que grita: “Que me importam as leis da natureza e da aritmética, quando, por alguma razão, não gosto destas leis e do fato de dois e dois serem quatro?”

Para os irracionalistas, a existência é meramente um choque entre os seus caprichos e os de outros; o conceito de uma realidade objetiva não tem validade para ele.

Rebeldia ou inconvencionalismo como tais não constituem prova do individualismo. Assim como este não consiste simplesmente em rejeitar o coletivismo, também não consiste meramente na ausência de conformidade. Um conformista é um homem que declara: “É verdade porque outros acreditam” — mas um individualista não é um homem que declara; “É verdade porque eu acredito.” Um individualista declara: “Eu acredito porque a razão diz-me que é verdade”.

Em *A Nascente* há um incidente que vale a pena relembrar nesta passagem. No capítulo sobre a vida e carreira do coletivista Ellsworth Toohey, Ayn Rand descreve os vários grupos de escritores e artistas que aquele organizou: havia “... uma mulher que nunca usava letras maiúsculas em seus livros, e um homem que nunca usava vírgulas... e um outro que escrevia poemas que, nem rimavam, nem tinham ritmo... Havia um garoto que não usava telas, mas fazia alguma coisa com gaiolas de passarinhos e metrônomos... Uns poucos amigos salientaram para Ellsworth Toohey que ele parecia

culpado de inconsistência; era tão profundamente contra o individualismo, diziam eles, e aqui estavam todos estes escritores e artistas, que eram dele, e todos eram individualistas fanáticos, ‘Vocês acham isto mesmo?’
[10]
dizia Toohey, sorrindo suavemente.

O que Toohey sabia — e que estudantes do Objetivismo deveriam entender — é que esses subjetivistas, em sua rebelião contra “a tirania da realidade”, são menos independentes e mais desgraçadamente parasitas do que o *Babbitt* mais banal que professam desprezar. Eles não originam ou criam nada; são profundamente abnegados — e lutam para preencher o vazio dos egos que não possuem, por meio da única forma de “autopresunção” que reconhecem: provocação simplesmente por provocação, irracionalidade por irracionalidade, destruição por destruição, caprichos por caprichos.

É raramente provável um psicótico ser acusado de conformidade; mas nem um psicótico, nem um subjetivista, é um expoente do individualismo.

Observe o denominador comum nas tentativas de corromper o sentido de individualismo como conceitos ético-político e ético-psicológico: a tentativa de separar o individualismo da razão. Mas é somente no contexto da razão e das necessidades do homem enquanto ser racional que o princípio do individualismo pode ser justificado. Separada deste contexto, qualquer defesa do “individualismo” se torna tão arbitrária e irracional quanto a do coletivismo.

Esta é a base da total oposição do Objetivismo a quaisquer supostos “individualistas” que tentam igualar individualismo com subjetivismo.

E esta é a base do total repúdio do Objetivismo a todo “Objetivista” de estilo próprio que se permite acreditar que qualquer acordo, área de encontro ou reaproximação é possível entre o Objetivismo e aquele individualismo falsificado que consiste em declarar: “Isto è certo porque *eu* quero.” Ou, “E verdade porque *eu* acredito.”

(Abril de 1962)

19. INTIMIDAÇÃO COMO ARGUMENTO

Ayn Rand

Há um certo tipo de argumento que, de fato, não é um argumento, mas um meio de evitar debate e extorquir a concordância de um oponente com noções não-discutidas. É um método de contornar a lógica por meio da pressão psicológica. Já que é particularmente predominante, na cultura de hoje, e o será mais, nos próximos meses, far-se-ia bem em aprender a identificá-lo e a ficar prevenido contra ele.

Este método tem alguma semelhança com a falácia *ad hominen*, e vem da mesma raiz psicológica, mas é diferente, em essência. A falácia *ad hominen* consiste em tentar refutar um argumento pondo em dúvida o caráter de seu proponente. Exemplo: “O candidato X é imoral, portanto o seu argumento é falso”.

Mas o método da pressão psicológica consiste em ameaçar por em dúvida o caráter de um oponente por meio de seu argumento, pondo, assim, em dúvida, este, sem debate. Exemplo: “Somente os imorais podem não conseguir ver que o argumento do candidato X é falso”.

No primeiro caso, a imoralidade do candidato X (real ou inventada) é oferecida como prova da falsidade de seu argumento. No segundo caso, a falsidade do

argumento é afirmada arbitrariamente e oferecida como prova de sua imoralidade.

Na selva epistemológica de hoje, este segundo método é usado mais frequentemente do que qualquer outro tipo de argumento irracional. Deve ser classificado como uma falácia lógica e pode ser designado como “O Argumento da Intimidação”.

A característica essencial do Argumento da Intimidação é o seu apelo à auto incerteza moral e sua confiança no medo, culpa ou ignorância da vítima. É usado na forma de um ultimato que exige que a vítima renuncie a uma suposta ideia, sem discussão, sob a ameaça de ser considerada indigna, do ponto de vista moral. O padrão é sempre o mesmo: “Somente aqueles que são nocivos (desonestos, desumanos, insensíveis, ignorantes, etc.) podem sustentar esta ideia”.

O exemplo clássico do Argumento da Intimidação é a história intitulada *As Roupas Novas do Rei*.

Nessa história, alguns charlatões vendem roupas inexistentes ao Rei, afirmando que a beleza incomum destas torna-as invisíveis para aqueles moralmente depravados de coração. Observe os fatores psicológicos envolvidos neste trabalho: os charlatões contam com a auto-incerteza do Rei; este não questiona a declaração daqueles, nem sua autoridade moral; rende-se de imediato, afirmando que certamente vê as roupas — negando, deste modo, a evidência de seus próprios olhos e invalidando sua própria consciência —, ao invés de enfrentar uma ameaça a sua precária autoestima. Sua distância da realidade pode ser medida pelo fato de preferir caminhar nu pela rua, exibindo suas roupas inexistentes ao povo — ao invés de arriscar-se a incorrer

em condenação moral por dois vigaristas. O povo, movido pelo mesmo pânico psicológico, tenta exceder-se em exclamações ruidosas sobre o esplendor das roupas — até que uma criança grita que o Rei está nu.

Esse é o processo exato do funcionamento do Argumento da Intimidação, como está sendo explorado a nossa volta, atualmente.

Todos nós já ouvimos e ainda estamos ouvindo constantemente; “Apenas aqueles que carecem de instintos mais requintados, podem não conseguir aceitar a moralidade do altruísmo.” — “Apenas o ignorante pode não conseguir saber que a razão foi invalidada.” “Apenas os reacionários intimamente convictos podem defender o capitalismo.” — “Apenas os fomentadores de guerras podem opor-se às Nações Unidas.” — “Apenas a horda lunática ainda pode acreditar em liberdade.” — “Apenas os covardes podem não conseguir ver que a vida é um esgoto.” — “Apenas o superficial pode buscar a beleza, a felicidade, a conquista, os valores ou os heróis”.

Como um exemplo de um campo total de atividade baseado apenas no Argumento da Intimidação, dou-lhe a Arte Moderna — onde, para provar que realmente possuem a percepção especial dominada somente pela “elite” mística, os homens estão tentando ultrapassar uns aos outros em altas exclamações ao esplendor de algum pedaço rudimentar de tela (apenas manchada).

O Argumento da Intimidação domina de duas formas as discussões atuais. Em discursos e impressos, floresce na forma de longas, envolventes e elaboradas estruturas de palavrório ininteligível que transmite claramente uma ameaça moral. (“Apenas a pessoa de mente primitiva pode não conseguir perceber que a clareza é

simplificação em demasia,") Mas na experiência diária particular, ele surge de forma não-identificável, nas entrelinhas, na forma de sons inarticulados que exprimem implicações indeterminadas. Ele confia, não no que é dito, mas em como é dito — não no conteúdo, mas no tom de voz.

O tom é, geralmente, de incredulidade desdenhosa ou beligerante. "Certamente você não é um defensor do capitalismo, não é?" E se isto não intimidar a provável vítima — que responderá, apropriadamente: "Eu sou' — o diálogo decorrente será mais ou menos assim: "Ah, você não pode ser! Não mesmo!" "Mesmo." "Mas todos sabem que o capitalismo está fora de moda!" "Eu não." "Ah, não!" "Já que eu não sei, você me diria, por favor, as razões para pensar que o capitalismo está fora de moda?" "Ah, não seja ridículo!" "Você me diria as razões?" "Bem, realmente, se você não sabe, provavelmente eu não poderia lhe dizer!" Tudo isso é acompanhado por sobrancelhas levantadas, olhares fixos arregalados, dar de ombros, grunhidos, risinhos e o arsenal completo de sinais não-verbais que dão indiretas funestas e comunicam vibrações emocionais de um único tipo: desaprovação. Se as vibrações falham, se os debatedores são desafiados, pode-se achar que estes não têm argumentos, evidências, provas, razões, nenhum motivo pra insistir — que sua agressividade barulhenta serve para esconder um vácuo — que o Argumento da Intimidação é uma confissão de impotência intelectual.

O arquétipo primordial deste Argumento é óbvio (e também as razões de seu apelo ao neomisticismo de nossa era): "Para aqueles que compreendem, nenhuma explicação é necessária; para aqueles que não compreendem, nenhuma é possível".

A fonte psicológica deste Argumento é a metafísica social. [\[11\]](#)

Um metafísico social é aquele que considera a consciência dos outros homens como superior à sua própria e aos fatos da realidade. Para um metafísico social, a avaliação moral que os outros fazem dele é um interesse primordial que substitui a verdade, os fatos, a razão, a lógica. A desaprovação de outros é tão destruidoramente apavorante para ele, que nada pode resistir ao impacto dentro de sua consciência; assim, negaria a evidencia de seus próprios olhos e invalidaria sua própria consciência pelo bem de qualquer sanção moral de um charlatão errante. Apenas um metafísico social poderia imaginar este absurdo de esperar ganhar um argumento intelectual insinuando: “Mas as pessoas não gostarão de você!”

No sentido estrito das palavras, um metafísico social não concebe seu Argumento em termos conscientes: ele “instintivamente” o encontra por introspecção — já que representa sua maneira psico-epistemológica de vida. Todos nós já encontramos o exasperante tipo de pessoa que não ouve o que se diz, mas sim as vibrações emocionais da voz, ansiosamente traduzindo-as em aprovação ou desaprovação, e assim respondendo de acordo. Este é um tipo de Argumentação da Intimidação auto-imposto, ao qual um metafísico social se rende na maioria de seus contatos humanos. E, assim, quando encontra um adversário, quando suas premissas são desafiadas, imediatamente recorre à arma que mais o aterroriza: a retirada de uma sanção moral.

Já que esse tipo de terror é desconhecido dos homens saudáveis psicologicamente, estes podem aceitar o

Argumento da Intimidação precisamente por causa de sua inocência. Incapazes de compreender este motivo do Argumento ou acreditar que é simplesmente um blefe sem sentido, presumem que o seu usuário possui algum tipo de conhecimento ou razões para apoiar suas asserções aparentemente autoconfiantes e beligerantes; eles dão-lhe o benefício da dúvida — e são deixados numa confusão desamparadamente desnorteante. É assim que os metafísicos sociais podem vitimar os jovens, os inocentes, os conscienciosos.

Isto é particularmente predominante nas salas de aula de faculdades. Muitos professores usam o Argumento da Intimidação para sufocar a opinião independente dos alunos, fugir das perguntas que não conseguem responder, desencorajar qualquer análise crítica de suas suposições arbitrárias ou qualquer divergência do *status quo* intelectual.

“Aristóteles? Meu caro amigo” — (suspiro cansado) “Se você tivesse lido o artigo do Professor Spiffkin” — (respeitosamente) “no exemplar de janeiro de 1912 da revista *Intellect*, o qual” — (desdenhosamente) “obviamente você não leu, saberia” — (vagamente) “que Aristóteles foi desmentido”.

“Professor X?” (X no lugar do nome de um destacado teórico da economia de livre mercado) “Estaria você citando o Professor X? Ah, não, não mesmo!” — seguido por um sarcástico sorriso entredentes com intenção de transmitir que o Professor X já tinha sido completamente desacreditado. (Por quem? Sem resposta).

Estes professores são, frequentemente, ajudados pelo esquadrão dos inconvenientes “liberais” da sala de aula,

que morrem de rir nos momentos apropriados.

Em nossa vida política, o Argumento da Intimidação é quase que o método exclusivo de discussão. Predominantemente, os debates políticos atuais consistem em dois tipos: tentativas de difamação e desculpas, ou intimidação e apaziguamento. O primeiro geralmente é (embora não exclusivamente) praticado pelos “liberais”; o segundo, pelos “conservadores”. Os campeões, a este respeito, são os republicanos “liberais”, que praticam ambos: o primeiro, para com os seus colegas republicanos “conservadores” — o segundo, para com os democratas.

Todas as tentativas de difamação são Argumentos da Intimidação: consistem em afirmações pejorativas sem qualquer evidência ou prova, oferecidas como um substituto destas, com o objetivo de atingir a covardia moral ou a credulidade irrefletida dos ouvintes.

O Argumento da Intimidação não é novo: tem sido usado em todas as épocas e culturas; raramente, porém, em tão larga escala como hoje. É usado mais cruelmente na política do que em qualquer outro campo de atividade, mas não é restrito àquela área. Penetra em nossa cultura inteira. É um sintoma de falência cultural. Como se resiste a este Argumento? Existe apenas uma arma contra ele: certeza moral.

Quando se entra numa batalha intelectual, importante ou não, pública ou privada, não se pode buscar, desejar ou esperar a aprovação do inimigo. Verdade ou falsidade deve ser a preocupação única de alguém e seu exclusivo critério de julgamento — não aprovação ou desaprovação de alguém; e, acima de

tudo, não a aprovação daqueles cujos padrões são opostos aos que se tem.

Deixe-me enfatizar que o Argumento da intimidação não consiste em introduzir julgamento moral em questões intelectuais, mas em substituir o julgamento moral pelo argumento intelectual. Avaliações morais estão implícitas na maioria das questões intelectuais; não é simplesmente admissível, mas imperativo, expressar um julgamento moral quando e onde apropriado; suprimir este julgamento é um ato de covardia moral. Um julgamento moral, porém, sempre deve seguir e não preceder (ou substituir), as razões nas quais é baseado.

Quando se dá razões ao veredito de alguém, assume-se responsabilidade por ele e coloca-se a si mesmo à disposição para um julgamento objetivo: se as razões deste alguém são erradas ou falsas, sofrem-se as consequências. Mas condenar sem dar razões é um ato de irresponsabilidade, uma maneira de conduzir do tipo “bate e foge”, que é a essência do Argumento da Intimidação.

Observe que os homens que usam este Argumento são os que temem um ataque moral fundamentado, mais do que qualquer outro tipo de batalha — e quando encontram um adversário moralmente confiante, são os mais ruidosos ao protestar que a “moralização” deve ser mantida fora das discussões intelectuais. Mas discutir-se o nocivo de uma maneira que implique neutralidade, é sancioná-lo.

O Argumento da Intimidação ilustra por que é importante estar-se certo das próprias premissas e motivos morais. Ilustra o tipo de cilada intelectual que

aguarda aqueles que se aventuram sem um conjunto de convicções completas, claras e consistentes, inteiramente integradas do início ao fim aos fundamentos — aqueles que precipitadamente saltam para a batalha, armados apenas com poucas noções casuais, flutuando na névoa do desconhecido, do não-identificado, do não-provado e sustentado apenas por seus sentimentos, esperanças e medos. O Argumento da Intimidação é o seu merecido destino. Em questões morais e intelectuais, não é suficiente estar-se certo: deve-se saber que se está certo.

O exemplo que mais ilustra a resposta adequada ao Argumento da Intimidação foi dado, na história americana, pelo homem que, rejeitando os padrões morais do inimigo com total certeza de sua própria retidão, disse:

“Se for traição, tire todas as vantagens que puder”.

(Julho de 1964)

Notas

-
- [1] *A Revolta de Atlas* foi publicado em português inicialmente sob o título *Quem é John Galt?* (Rio de Janeiro, Exped, 1987). (N. T.)
- [2] Ayn Rand, *Atlas Shugged*, Nova Iorque: Random House, 1957; New American Library, 1959, Artigo distribuído por Ayn Rand num Simpósio na Universidade de Wisconsin sobre *A ética do nosso tempo*, em Madison, Wisconsin, 9 de fevereiro de 1961.
- [3] Quando aplicado aos fenômenos físicos, como as funções automáticas de um organismo, o termo “dirigido ao objetivo” não deve ser usado com o significado de “proposital” (um conceito aplicável somente aos atos de consciência) e não deve implicar a existência de qualquer princípio teológico operando na natureza inanimada. Utilizo o termo “dirigido ao objetivo”, neste contexto, para designar o fato de que as funções automáticas dos seres vivos são atos cuja natureza é tal que eles *resultam* na preservação da vida de um organismo.
- [4] Ayn Rand, *For the new intellectual*, Nova York: Random House, 1961; New American Library, 1963.
- [5] Nathaniel Branden, "Benevolence versus altruism", *The Objectivist Newsletter*: julho de 1962.
- [6] Nathaniel Branden, *Who is Ayn Rand?*, Nova York: Random House, 1962; Paperback Library, 1964.
- [7] Programa governamental de assistência médica especial para idosos. (N. T.).
- [8] *Milquetoant*: Caspar Milquetoast, personagem de quadrinhos criado pelo cartunista americano H, T, Webster; uma pessoa tímida, dócil e humilde, (N.T.).
- [9] O projeto de lei foi aprovado em 1964, incluindo os artigos que violam os direitos à propriedade.
- [10] Ayn Rand. *The fountainhead*. Indianópolis e Nova Iorque: The Bobbs-Merrill Co., 1943; Nova Iorque: New American Library, 1952.

- [\[11\]](#) Nathaniel Branden, "Social metaphysics", *The Objectivist Newsletter*, novembro de 1962.